Geſchichte der ſozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt

Zweiter Band

Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt

Von

Robert von Pöhlmann
ord. Prof. der alten Geschichte an der Universität München

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage

Zweiter Band

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck München 1912

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Inhalt.

Viertes Kapitel.

Organisationspläne zum Aufbau einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Erster Abschnitt. Allgemeine Voraussetzungen S. 3—5.

Der Staat als Kunstwerk 3. — Der soziale Utopismus 4.

Zweiter Abschnitt. Das Staatsideal des Phaleas von Chalcedon S. 6—10.

Mangelhaftigkeit des aristotelischen Berichtes. Beschränkung desselben auf einzelne konkrete Fragen der sozialen Reform 6. — Die Forderung einer Verstaatlichung der Industrie und ihre Bedeutung im System 7. — Gleiche Verteilung des Grund und Bodens 8. — Ideenverwandtschaft mit Plato 8. — Die Kritik des Aristoteles 9. — Verhältnis zum Zukunftsstaat der modernen Sozialdemokratie 9.

Dritter Abschnitt. Der Vernunftstaat Platos S. 10—203.

1. Der Staat und seine Organe S. 10—32.

Die Erhebung des Staates über den sozial-ökonomischen Interessenstreit 10. — Herstellung des reinen Amtscharakters des öffentlichen Dienstes 12. — Konzentrierung aller politischen Gewalt in den Organen der Gemeinschaft 13. — Das Prinzip der Arbeitsteilung 13. — Systematische Abschließung des Beamtentums und des Wehrstandes gegenüber den Erwerbsständen 15. — Die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft der Hüterklasse 16. — Die Erziehung derselben durch den Staat 19. — Die Herrschaft der Philosophen 23. — Erhaltung der Zahl und Tüchtigkeit der Hüterklasse durch planmäßige Regelung der Fortpflanzung 29.

2. Das Bürgertum S. 32—108.

Gründe des Schweigens Platos über das Sozial- und Wirtschaftsrecht der Erwerbsstände 32. — Falsche Voraussetzung der bisherigen Ansicht über die Stellung der letzteren im Vernunftstaat 36. — Unvereinbarkeit des Gesetzes-

staates mit dieser Ansicht 37. — Angebliche Gleichgültigkeit des Vernunftstaates gegen das wirtschaftende Bürgertum 40. — Zeugnisse für das Gegenteil 42. — Analoger Standpunkt des Gesetzesstaates 42. — Die Anschauungen der Politeia über die geistige und sittliche Beschaffenheit der Erwerbsstände 45. — Moderne Analogien 56. — Die Ausschließung der Erwerbsstände von der Politik als logische Konsequenz des Systems 62. — Bedeutung der sozialen Pädagogik des Vernunftstaates 66. — Folgerungen aus dem gegenseitigen Verhältnis der Stände im Vernunftstaat 75. — Die Tugenden des dritten Standes 81. — Hinweis auf die prinzipiellen Ansichten Platos über Erziehung, Unterricht und allgemeine Schulpflicht 82. — Die Frage der Volkssittlichkeit zugleich eine wirtschaftliche und soziale Frage 85. — Intensivste Ausnützung und Steigerung der individuellen Kräfte eine Existenzbedingung des Staates 86. — Daher kein arbeitsloses Proletarier- und Rentnertum 88. — Unvereinbarkeit der bisherigen Ansicht über das Wirtschaftsrecht des dritten Standes mit dem Einheitsgedanken des Vernunftstaates 90. — Forderung einer staatlichen Regelung der Eigentumsfrage in der wirtschaftenden Gesellschaft 91. — Allgemeine Andeutungen 91. — Volkswirtschaftliche Konsequenzen der platonischen Ansicht von der wahren Staatskunst 94 — und von der Einheitlichkeit des Staates 95. — Angebliche Zeugnisse für eine rein individualistische Eigentumsordnung der Erwerbsgesellschaft 96. — Positive Zeugnisse für Platos Ansicht von der Notwendigkeit einer möglichsten Verallgemeinerung der Gemeinwirtschaft 96. — Die Kritik des Aristoteles 100. — Allgemeines Ergebnis in Bezug auf die Stellung Platos zum Grundproblem der sozialen Ethik. Aristokratische und demokratische Gesellschaftsmoral 101. — Das aristokratische Prinzip Platos keine „Herrenmoral" 103. — Versöhnung des Kultur- und des Glücksziels 106. — Herstellung der sozialen Harmonie zwischen Minderheit und Mehrheit 107.

3. Die Koinzidenz von Sozialismus und Individualismus im platonischen Staatsideal S. 108—144.

Herkömmliche Ansicht von der absoluten Auflösung aller individualistischen Tendenzen im Sozialismus des Vernunftstaates 108. — Tatsächlicher Standpunkt Platos: Voranstellung des Sozialprinzips 109. — Individualistische Elemente der Kosmologie und Religionsphilosophie 112, — der Psychologie und Ethik Platos 114. — Ergebnis 121. — Das individuell-eudämonistische Element in der Staatslehre Platos 122. — Falscher Ausgangspunkt der herrschenden Anschauungsweise 125. — Kritik der zu ihren Gunsten geltend gemachten Stellen der Politeia 128. — Koinzidenz des öffentlichen und des individuellen Glückes 129. — Individualistische Argumentation zur Gewinnung des einzelnen für den platonischen Staatsgedanken 131. — Appell an das wohlverstandene Selbstinteresse 135. — Die Prinzipien der

Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit im Vernunftstaat 137. — Die Koinzidenz des Sozial- und Individualprinzips 143.

4. Die Verwirklichung des Vernunftstaates S. 144—152.

Theorie und Praxis 144. — Glaube Platos an die Realisierbarkeit seines Staatsideals 145. — Notwendige Voraussetzung derselben 146. — Die „Reinigung" der bestehenden Gesellschaft 148. — Glaube an die Möglichkeit einer friedlichen Verwirklichung 150. — Die Erhaltung des Vernunftstaates 151.

5. Zur geschichtlichen Beurteilung der Politeia S. 152—203.

Die „Utopie" eine berechtigte Literaturform? 152. — Die Frage der praktischen Verwirklichung 155. — Prüfung der Politeia auf ihren Gehalt an bleibenden Ergebnissen: Die Idee einer selbständigen Repräsentation des Staatsgedankens durch eine wahre Amtsgewalt 157. — Emanzipation von den Illusionen des einseitig politischen Doktrinarismus in Bezug auf die fortschreitende Demokratisierung des Staates 158. — Die Überwindung des abstrakten Freiheits- und Gleichheitsprinzips der reinen Demokratie 160. — Die Erkenntnis der Notwendigkeit der qualifizierten (berufsmäßigen) Arbeit als Grundlage einer technisch möglichst vollkommenen Verwirklichung der Staatszwecke 163. — Verwirklichung der Idee des sozialen Charakters der Privatrechte 164. — Anerkennung der grundsätzlichen Berechtigung einer umfassenden staatlichen Tätigkeit auf dem Gebiete der Volkswirtschaft 164. — Berührungen mit den sozialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart 164 — in der Frage der Auslese 166 — in der Frauenfrage 166 — in der Frage der Güterverteilung 169 — in der Bevölkerungsfrage 170. — Die Kombination der beiden großen Lebensprinzipien der Gesellschaft 171. — Verirrungen und Einseitigkeiten der Politeia: Die falsche naturrechtliche Metaphysik Platos 172 — und ihre Konsequenzen 174. — Die ideale Geistesaristokratie Platos und ihre Organisation ein Phantom 175. — Kulturwidrigkeit der Idee, den Staat auf der Stufe eines bloßen Verwaltungsorganismus erhalten zu wollen 182. — Falsche Schlußfolgerungen aus dem organischen Staatsprinzip. Verkennung der Unterschiede in den Entwicklungsprinzipien der Sozialgebilde und der physischen Organismen 184. — Überspannung des Grundsatzes der Arbeitsteilung 187. — Inkonsequenz in Bezug auf das individuelle Lebensideal, das sich im philosophischen Staatsmann verkörpern soll 189. — Übertriebene Vorstellungen von der Macht der Einzelpersönlichkeit 190. — Das Illusorische der Lehre vom wohlverstandenen Interesse 192, — sowie der Idee der Brüderlichkeit 197. — Die Koinzidenz des Sozial- und Individualprinzips eine leere Abstraktion 199. — Unmöglichkeit einer jeder Individualität gerecht werdenden Organisation des menschlichen Arbeitslebens

200 — Selbstaufhebung der Vernunftstaatsidee durch die Zuhilfenahme des Höllenwahnes 201. — Der Vernunftstaat eine transzendentale Idee 202. — Moderne Rückfälle in diese Idee 202.

Vierter Abschnitt. Der „zweitbeste" Staat Platos S. 204—311.

1. Geschichtliche und psychologische Voraussetzungen S. 204—217.

Hoffnungen Platos auf den sozial-reformatorischen Beruf der Monarchie 204. — Enttäuschungen 208. — Rückwirkung auf die Gesamtanschauung Platos. Konzessionen an die Schwäche und Selbstsucht der Menschennatur 209. — Verzicht auf das absolutistische Regierungssystem des Vernunftstaates 210 — und auf den Kommunismus 211. — Konsequenzen in Bezug auf die Verteilung der staatlichen Rechte und das gegenseitige Verhältnis der Stände 212. — Aufrechterhaltung des Staatsideals der Politeia im Prinzip 215.

2. Die sozialökonomischen Grundlagen des Gesetzesstaates S. 217—243.

Verzicht auf eine revolutionäre Umwälzung im Sinne der Politeia 217. — Hinweis auf den Weg des freiwilligen Experiments 220. — Eine ideale Kolonie 221. — Sittliche und natürliche Voraussetzungen 222. — Stadtgründung und Flurteilung 226. — Klassenscheidung 228. — Soziale Organisation des — der Vollbürgerschaft vorbehaltenen — Grundbesitzes 229. — Staatliche Regelung des beweglichen Besitzes der Bürger 233. — Bekämpfung aller spekulativen und kapitalistischen Tendenzen in Handel und Gewerbe 236.

3. Die Lebensordnung des Bürgerstandes S. 243—273.

Das platonische Ordnungsprinzip 243. — Fürsorge des Staates für die Erzeugung eines physisch und geistig tüchtigen Nachwuchses 245. — Das System der öffentlichen Erziehung 250. — Staatliche Überwachung des Lebens der Erwachsenen 253. — Das poetische und künstlerische Schaffen und die Staatszensur 259. — Die religiöse Sanktion des Gemeinwesens und die Allmacht der Staatsreligion 264. — Beschränkungen der Freizügigkeit 270.

4. Die Verfassung S. 273—287.

Zugeständnisse an das demokratische Prinzip 273. — Schutzwehren gegen den Mißbrauch desselben. Beschränkung der gesetzgeberischen und richterlichen Gewalten des Demos 274. — Kautelen gegen den Demokratismus des allgemeinen Stimmrechts 275. — Organisation einer starken Amtsgewalt 279. — Die höchste Repräsentation des Staatsgedankens in dem „nächtlichen Rat" 283.

5. Zur Beurteilung des Gesetzesstaates S. 288—311.

Verwandtschaft des Staatsideals der „Gesetze" mit dem der Politeia 288. — Innere Widersprüche in den Grundprinzipien der *Νόμοι* 293. — Überspannung des Ordnungsprinzips 294. — Der „Gottesstaat" 295. — Falsche Schematisierung und Generalisierung in der Gesetzgebung auf volkswirtschaftlichem Gebiete 303. — Gehalt der *Νόμοι* an fruchtbaren Reformgedanken: Die „Einführung der Moral in die Nationalökonomie" 307. — Erkenntnis wahrer Aufgaben der wirtschaftlichen Tätigkeit von Volk und Staat 309. — Innere Bedeutsamkeit des Agrarrechts der *Νόμοι* und ihrer Auffassung des Grundeigentums als eines sozialrechtlichen Instituts 310. — Das Prinzip der Öffentlichkeit des Geschäftslebens 310.

Fünfter Abschnitt. Das Fragment des aristotelischen Staatsideals S. 311—340.

Grundsätzlicher Verzicht auf die letzten Konsequenzen der sozialistisch-organischen Auffassung von Staat und Gesellschaft 311. — Das individualistische Element in dem Verfassungsprinzip des „besten" Staates. Anerkennung des Gleichheits- und Glücksstrebens des Individuums 314. — Das Gemeinschaftsprinzip des besten Staates 321. — Die Koinzidenz des Individual- und Sozialinteresses 323. — Organisation des wirtschaftlichen Lebens 326. — Bevölkerungspolitik 329. — Öffentliche Erziehung 334. — Reformideen in Bezug auf die Lage der wirtschaftenden Klassen 338.

Fünftes Kapitel.

Der soziale Weltstaat des Stifters der Stoa.

Plutarch über die Grundprinzipien von Zenos Staatsideal 340. — Die Gemeinschaftsidee und die Sozialphilosophie der Stoa 342. — Der soziale Kosmos Zenos 344. — Veränderte geschichtliche Stellung des Sozialismus im Systeme Zenos 345. — Der Einheitsstaat der Gattung 346. — Moderne Analogien 347. — Die Herrschaft des Natur- und Vernunftrechts 347. — Der Höhepunkt des Utopismus 348.

Sechstes Kapitel.

Der Staatsroman.

1. Die Atlantis des Plato S. 348—359.

Die dichterischen Tendenzen im platonischen Denken als Entstehungsmotiv der Atlantis 349. — Das Urathen des Romans eine Reproduktion des Idealstaats 350. — Der Staat Atlantis 356. — Ergebnis 359.

2. Theopomps „meropisches Land“ und Hekatäos' „kimmerische Stadt“ S. 359—372.

Allgemeine Entstehungsgründe einer Literatur der Staatsromane 359. — Theopomp und seine literarischen Absichten 362. — Sein soziales Sittenbild aus Etrurien 363. — Das Fragment seines Staatsromans 367. — Hekatäos und seine Stellung zum sozialen Problem 370. — Idealschilderung des alten Pharaonenstaates 370. — Die „kimmerische Stadt“ 371.

3. Die „heilige Chronik“ des Euhemeros S. 372—387.

Der soziale Aufbau der Bevölkerung des Fabellandes Panchäa 371. — Seine Regierungsbehörden als spezifisch ökonomische Verwaltungskollegien zur Regelung des wirtschaftlichen Lebens 376. — Der Staat als wirtschaftliche Umsatz- und Zuteilungsanstalt 378. — Allgemeine Tendenz des Romans 382.

4. Der Sonnenstaat des Jambulos S. 387—411.

Novellistische Einkleidung 387. — Beziehungen zur Sonne 389. — Sozialistische Organisation 391. — Lösung des Glücksproblems 396. — Allgemeine Tendenz des Romans 401. — Seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Sozialismus 402. — Hellenismus und Sozialismus 411.

Zweites Buch. Rom und das römische Reich.

Erstes Kapitel.

Die Anfänge des Staates und der agrarische Kommunismus.

Der primitive Sippenverband der gens und das „Gesetz“ der Entwicklung des Privateigentums 415. — Kritik der Mommsenschen Theorie über den agrarischen Kommunismus des ältesten Rom 416.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Die individualistische Tendenz in der volkswirtschaftlichen Entwicklung Roms 433. — Störung des sozialen und ökonomischen Gleichgewichts durch das Umsichgreifen des Kapitalismus 434. — Römisches Großstadtelend 436. — Der soziale Parasitismus 441.

Drittes Kapitel.

Die soziale Bewegung im Lichte herrschender Parteianschauungen.

Dürftigkeit der Tradition über die Geschichte des sozialen Gedankens in Rom 442. — Unmöglichkeit einer wirklichen Geschichte der sozialen Bewegung für Rom 444. — Sozialgeschichtlicher Gehalt der Tradition bei Cäsar 445. — Sallust 447. — Cicero 454. — Ciceros soziales Glaubensbekenntnis 455. — Die sozialpolitische Bankerotterklärung der plutokratischen Republik 470. — Die catilinarische Bewegung im Lichte ciceronianischer Rhetorik 475.

Viertes Kapitel.

Das Erwachen der Armut zum sozialen Selbstbewußtsein.

Moderne Illusionen über die soziale Denkweise des Römertums 493. — Die psychologische Seite des Problems 498. — Wandlungen im altrömischen Volkstypus 500. — Der revolutionierende Einfluß der sozialökonomischen Zustände 509. — Die Armee des Elends 513. — Psychischer Einfluß der plutokratisch-proletarischen Spaltung 517. — Der Widerspruch im Leben des römischen Proletariers 518. — Erweckung des Bewußtseins des Pauperismus im einzelnen 520. — Steigerung desselben zum Bewußtsein proletarischer Massen 523. — Die Armut als revolutionäre Macht 525.

Fünftes Kapitel.

Die Kritik der Gesellschaft.

Die römische Quasihistorie des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. als Spiegelbild der sozialen Geschichte Roms im letzten Jahrhundert der Republik 529. — Die Schlagwörter des Klassenkampfes 530.

Sechstes Kapitel.

Demokratischer Sozialismus und romantischer Utopismus.

Die Idee der Emanzipation des Proletariats 553. — Grundsätzliche Auflehnung gegen die bestehende Gesellschaft 555. — Sozialdemokratische Tendenzen 557. — Der Utopismus der Gebildeten 573. — Der Himmel auf Erden 586.

Siebentes Kapitel.

Das Christentum.

Die Zukunftserwartung der Propheten und die Idee der sozialen Erlösung 587. — Das Evangelium der Armut 592 — und seine Bedeutung

für Volkswirtschaft und Gesellschaft 593. — Der Kampf gegen den „Reichtum“ 595. — Sozialistische Konsequenzen 607. — Die Gleichheits- und Gemeinschaftsidee 609. — Der Kommunismus 611. — Ideenverwandtschaft zwischen heidnischer und christlicher Sozialromantik 615. — Der Himmel auf Erden 619. — Der christliche Umsturztraum 621. — Antiplutokratische Tendenz der Apokalyptik 622. — Die Gottesstadt 624. — Der Zukunftsstaat des Gottkönigtums 626. — Ein kommunistisches Paradies auf Erden 627. — Verhältnis zum Mythus vom goldenen Zeitalter 628. — Die Ausgleichung im Gottesreich 634. — Die soziale Revolution 639. — Die größte Massenillusion der Weltgeschichte 643.

Erstes Buch

Hellas

(Schluß)

Viertes Kapitel.

Organisationspläne zum Aufbau einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Voraussetzungen.

In den Ausführungen des ersten Bandes über den „Stadtstaat als Geburtsstätte des Sozialismus" ist dargelegt worden, welche Rolle in dem sozialen Denken des Griechen der Glaube an die Allmacht des Gesetzes gespielt hat, die Überzeugung, daß die machtvolle Persönlichkeit, die die Klinke der Gesetzgebung in die Hand bekommt, das ganze Volksleben in neue Bahnen zu zwingen vermag. Es ist ganz die ja auch recht eigentlich auf dem Boden der Stadtstaatkultur erwachsene Anschauungsweise der Renaissance, die das wohlgeordnete Gemeinwesen wie ein harmonisches Kunstwerk erscheinen läßt und dem Staatskünstler die Fähigkeit zuschreibt, durch sinnreiche Vorkehrungen die störenden Eingriffe menschlicher Leidenschaft und Schwäche unschädlich zu machen. Das eigenwüchsige geschichtliche Leben des Volkes tritt dabei gegenüber der Bedeutung der Verfassung ganz in den Hintergrund. Wie man von den früheren Gesetzgebern glaubte, daß sie ihren Staat frei ausgesonnen und dann ins Leben eingeführt hätten, so sollte das auch in der Gegenwart wieder möglich sein.

Daher bleibt der Idealismus der griechischen Sozialphilosophie in der Schätzung dessen, was die menschliche Vernunft und der Staat vermögen, um das Güterleben in ihrem Sinne zu regeln,

in nichts hinter den modernen Optimisten zurück, die angesichts der großartigen Fortschritte auf allen Lebensgebieten die Gemüter mit überspannten Hoffnungen auf die Möglichkeit und Leichtigkeit noch unendlich viel gewaltigerer Umgestaltungen erfüllt haben. Wie im Zeitalter Bellamys, so begegnen wir auch in der hellenischen Sozialtheorie des 4. Jahrhunderts v. Chr. den denkbar höchsten Vorstellungen von der Macht menschlicher Vernunft und menschlicher Institutionen. Mit derselben gesteigerten Empfindlichkeit für die schmerzlichen Gebrechen der bestehenden Gesellschaft verbindet sich auch hier dasselbe ungemessene Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen, alle jene Gebrechen zu heilen, dasselbe ungeduldige Verlangen nach einem schnellen und radikalen Heilverfahren.

Wurde doch gerade hier diese Richtung der Geister von allen Seiten her gefördert und genährt durch die tatsächliche Entwicklung des staatlichen Lebens! Welch ein unaufhörlicher Wechsel der Verfassungsformen in diesem Mikrokosmos der kleinstaatlichen Hellenenwelt, die — um ein Wort Ciceros von den griechischen Inselstaaten zu gebrauchen — „samt ihren Institutionen und Sitten gewissermaßen auf den Fluten zu schwimmen" schien![1]) In solch ewigem Wandel der Dinge, inmitten gewaltiger Erschütterungen und Umwälzungen, die oft genug die Grundfesten der Gesellschaft wanken machten, mochte in der Tat das Staatswesen wie ein beliebig zu gestaltender Thon in der Hand des „Gesetzgebers" und seine Umgestaltungsfähigkeit eine unbegrenzte erscheinen, mochte die Vernunft sich förmlich dazu gedrängt fühlen, mit Bewußtsein eine neue Grundlegung von Staat und Gesellschaft als ihre eigene freie Schöpfung zu vollziehen.

Angesichts der Fülle von Entwicklungsformen, welche die unerschöpflichen Triebkräfte des politischen und sozialen Lebens der Hellenen erzeugt hatten, ohne doch auf die Dauer eine gesunde Gestaltung desselben herbeizuführen, verzweifelte die Sozialphilosophie

[1]) Rep. 2. 9: Fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus.

daran, daß die Leiden der Gesellschaft durch gewöhnliche Mittel geheilt werden könnten, während sie anderseits eben aus jener unerschöpflichen Gestaltungskraft eines heftig pulsierenden geschichtlichen Lebens die Hoffnung entnahm, die in fortwährender Umbildung begriffene Staats- und Gesellschaftsordnung vollends aus den Angeln heben und nach einem freigeschaffenen Gedankenbild neu aufbauen zu können. Inmitten des allgemeinen Zerfalles der überkommenen wirtschaftlichen, sozialen, politischen Ordnungen, eines Zerfalles, aus dem sich doch nirgends eine hoffnungsreichere Neugestaltung erheben wollte, empfand die Theorie den unwiderstehlichen Drang, die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft durch einen solchen Gedankenbau zu überbrücken: durch das Idealgemälde einer anderen und besseren Ordnung der Dinge, der die Zukunft gehören sollte, an der sich die Gemüter wieder aufzurichten und zu stärken vermochten.

Die Theorie versprach den Weg zu einem neuen Dasein zu zeigen, in welchem alle abstoßenden Züge des gegenwärtigen Lebens in ihr strahlendes Gegenbild verwandelt erscheinen, in welchem alles was die Welt von heute bedrückt, verschwinden soll, alles was die Edelsten ersehnt, zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist. Denn diese, die führenden Geister der Nation selbst sind es, denen wir auf solchem Wege begegnen. Bei ihnen war mit der Anlage zur Abstraktion, Deduktion und Konstruktion die Richtung auf den sozialen Utopismus von selbst gegeben, der für den Größten unter ihnen ganz die Bedeutung jener Konfessionen hat, von denen Goethe redet, die den Dichter von den Zuständen befreien, die auf seiner Seele lasten.[1]) Und sie kamen dem eigenen Bedürfnis ebenso, wie dem der Zeit entgegen, indem sie mit der schärfsten, rücksichtslosesten Kritik des Bestehenden umfassende Organisationspläne zum Aufbau einer neuen, besseren Staats- und Gesellschaftsordnung verbanden.

So entstand das Zukunftsbild des wahrhaft guten, des „besten" Staates.

[1]) Nach dem schönen Wort Wendlands über Plato. Preuß. Jbb. Bd. 136 S. 201 (Entwicklung und Motive der platonischen Staatslehre).

Zweiter Abschnitt.

Das Staatsideal des Phaleas von Chalcedon.

„Der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen,“[1]) ist der bekannte Architekt Hippodamos von Milet, der Erbauer der Hafenstadt des Piräus. Doch kann dieser erste Versuch, der Wirklichkeit ein Ideal gegenüberzustellen, für die Geschichte des Sozialismus kaum in Betracht kommen, da das wenige, was uns Aristoteles über die Ideen des Mannes mitteilt, nirgends einen prinzipiellen Widerspruch gegen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaftsordnung erkennen läßt.

Die Geschichte der sozialistischen Staatsideale des Hellenentums kann daher erst mit der Politie des Phaleas von Chalcedon beginnen, die vielleicht noch vor Platos „Staat“ verfaßt und daher hier an erster Stelle zu nennen ist. Allerdings ist uns das Werk verloren, und das wenige, was unser einziger Zeuge — Aristoteles — über den Inhalt sagt, läßt gerade eine wesentliche Frage unberührt, die Frage nach der dogmengeschichtlichen Stellung des Systems, nach der Bedeutung, welche ihm in dem Entwicklungsgang der sozialen Ideen überhaupt zukommt. Während Aristoteles bei der Beurteilung des platonischen Idealstaates die dogmatische Prüfung auf die grundlegenden ethischen und politischen Prinzipien hin, aus denen heraus die Theorie als ein Ganzes gedacht ist, wenigstens nicht völlig unterläßt, begnügt er sich hier mit einer Kritik der einzelnen Forderungen, welche Phaleas an die Praxis stellt. Er registriert und kritisiert einige der „Spezifika“, welche nach der Ansicht der letzteren geeignet sein sollen, die sozialen Krankheitserscheinungen zu heilen. Wie aber der sozialphilosophische Aufbau des besprochenen Staatsideals — als ein theoretisches Ganzes, als ein System von Prinzipien betrachtet — aussah, darüber geht die aristotelische Darstellung mit Stillschweigen hinweg.

[1]) Aristoteles Politik II 5, 1. 1267b.

Wir erhalten kein Bild von der wissenschaftlichen Individualität des Mannes, noch auch von ihrem Zusammenhang mit den Verhältnissen seiner Zeit und Umgebung.[1])

So bleiben uns nur Rückschlüsse aus dem, was Phaleas in Beziehung auf einzelne konkrete Fragen der sozialen Reform geäußert hat.

Den deutlichsten Fingerzeig für seinen allgemeinen Standpunkt dürfte wohl der Vorschlag enthalten, die gesamte Industrie zu verstaatlichen und alle Angehörigen der gewerblichen Klassen zu dienenden Organen einer staatlichen Kollektivwirtschaft zu machen. Denn diese radikale Umgestaltung der ganzen wirtschaftlichen Existenz der gewerblichen Bevölkerung bedeutet ihm zugleich eine politische Degradierung. Sie hört auf, ein Teil des Staatsbürgertums zu sein,[2]) und sinkt in ein Verhältnis völliger Unfreiheit herab.[3]) Ein untrüglicher Beweis dafür, daß die Forderung kollektivwirtschaftlicher Produktion hier nicht Ausfluß eines sozialen Demokratismus ist, der die extreme Durchführung des individualistischen Gleichheitsprinzips im Auge hat, sondern einer antiindividualistischen Auffassungsweise, für welche diese Ausdehnung der Staatswirtschaft nur ein Mittel ist, durch die denkbar radikalste Unterordnung der gesamten gewerblichen Bevölkerung unter die Zwangsgewalt des Staates ihre, wenn auch gleichzeitig

---

[1]) Trotzdem ist freilich Aristoteles der Ansicht, alles, was an den Theorien seiner Vorgänger irgend bemerkenswert sei, zur Genüge erörtert zu haben! II 9, 1. 1273b. — Mit Recht bemerkt L. von Stein zu dieser Behauptung, daß die Alten überhaupt keinen Sinn für das hatten, was wir die Geschichte der Literatur und Wissenschaft nennen. „Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Plato“ (Tüb. Ztschr. f. d. gesamte Staatsw. IX 149).

[2]) Aristoteles Pol. II 4, 13. 1267b: *φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως.*

[3]) Der von den Gewerbetreibenden gebrauchte Ausdruck „*δημόσιοι*“ (öffentliche Diener) bezeichnet dieselben offenbar als Sklaven oder Leibeigene des Staates.

antikapitalistischen, so doch in erster Linie antidemokratischen Ziele zu verwirklichen.[1])

Diese antidemokratische Grundtendenz des Politikers Phaleas ist ferner ein Beweis dafür, daß, wenn er den Grund und Boden unter die Vollbürger seines Staates auf dem Fuße vollkommener Gleichheit verteilt wissen will,[2]) diese Gleichheit ebenfalls nicht ausschließlich aus individualistischer Wurzel stammt. Das heißt, Phaleas kann auch hier nicht einseitig seinen Ausgangspunkt von dem Interesse des Individuums genommen haben und von dessen Anspruch, auf Grund der Gleichwertigkeit aller möglichst gleichen Anteil an den wirtschaftlichen Gütern und dem durch sie erreichbaren Lebensgenuß zu erhalten. Den Ausgangspunkt oder wenigstens das wesentlich mitentscheidende Moment bildet das soziale Interesse, das Interesse des Ganzen, wie wir das noch jetzt daraus erkennen, daß bei Aristoteles als der Zweck, um dessentwillen Phaleas die Gütergleichheit einführen wollte, die Sicherung des sozialen Friedens[3]) und die Hebung der Volkssittlichkeit bezeichnet wird.[4])

Dasselbe gilt endlich für die Forderung gleicher Erziehung aller durch den Staat.[5]) Auch sie ist hier eine Konsequenz des Prinzips der Gemeinschaft, der *κοινωνία*, nicht der Freiheitsidee des Individualismus.

Eine Ideenverwandtschaft mit der Staats- und Gesellschaftstheorie Platos ist so ganz unverkennbar, wenn wir auch nicht die Ansicht[6]) teilen können, daß das eine der platonischen Staatsideale,

[1]) Dies wird bestätigt durch die Tatsache, daß in Chalcedon in der Tat seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts die Demokratie zum Siege gelangt war (Theopomp bei Athenäos II 526d). Gegen diese Volksherrschaft bedeutet der Idealstaat des Phaleas eine ähnliche Reaktion, wie der des Plato gegen die Demokratie von Athen.

[2]) Aristoteles Pol. II 4, 1. 1266b.

[3]) Ebd. II 4, 1. 1266a.

[4]) Ebd. II 4, 7. 1267a.

[5]) Ebd. II 4, 6. 1266b.

[6]) Von Susemihl in der Anm. (255) zu der Stelle.

der Gesetzesstaat, „sich fast durchweg als eine verfeinerte Ausbildung dieses Staatsideals des Phaleas bezeichnen lasse". Zu einer solchen Annahme reichen die wenigen Notizen, die wir zur Charakteristik des letzteren anführen konnten, keineswegs hin.

Was Aristoteles sonst über Phaleas bemerkt, fügt zu dem Gesagten nichts wesentlich Neues hinzu. Die Forderung, daß die Reichen Mitgift geben, aber nicht nehmen, die Armen umgekehrt nehmen, aber nicht geben sollen, bezieht sich überhaupt nicht auf den besten Staat, sondern soll nur einen Fingerzeig dafür gewähren, wie man zunächst innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung am leichtesten eine Ausgleichung der Besitzesgegensätze herbeiführen könne.[1]) Wenn ferner Aristoteles an dem Staate des Phaleas auszusetzen hat, daß derselbe sein wirtschaftliches Gleichheitsprinzip nicht auch auf das mobile Kapital ausdehne,[2]) daß er die zur Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Gleichheit unbedingt notwendigen bevölkerungspolitischen Maßregeln, wie z. B. eine staatliche Regelung der Kinderzeugung usw., unterlasse,[3]) daß es endlich zweifelhaft bleibe, ob er mit seiner öffentlichen Erziehung das erreichen wolle und könne, was noch wichtiger sei, als die Ausgleichung des Besitzes, nämlich die Ausgleichung der Begierden,[4]) — so müssen wir unserseits es dahingestellt sein lassen, inwieweit diese Kritik wirklich zutreffend ist oder nicht.

Immerhin ist das wenige, was wir von dem ältesten rein sozialistischen Staatsideal der Griechen erfahren, von hohem geschichtlichem Interesse. Die hier proklamierte Idee der Verstaatlichung der gesamten Industrie und der staatlichen Kollektivproduktion mit absolut abhängigen Arbeitskräften nimmt bereits ein Grundelement des Zukunftsstaates des modernen Sozialismus vorweg. Denn wenn in diesem Zukunftsstaat auch alle formell frei und gleich sein sollen, was wäre hier der einzelne in Wirk-

[1]) Aristoteles Pol. II 4, 2. 1266 b.
[2]) II 4, 12 b. 1267 a.
[3]) II 4, 3. 1266 b.
[4]) II 4, 6. 1266 b.

lichkeit anderes, als ein Leibeigener des Staates, gebunden an das Zwangssystem eines ökonomischen Räderwerks, völlig unfähig zu freier Berufswahl und irgendwelcher freien Betätigung seiner Kräfte? Wer hat hier klarer gesehen? Die moderne Sozialdemokratie, die das „Emanzipation der Arbeit" nennt, oder jener alte Grieche, dem ein solches Zwangssystem nur mit Sklaven durchführbar schien?

Dritter Abschnitt.

Der Vernunftstaat Platos.

1.

Der Staat und seine Organe.

Die grundlegenden Gedanken des platonischen Idealstaates[1]) sind unmittelbar aus der tatsächlichen Entwicklung des geschichtlichen Staates geschöpft. War in der hellenischen Staatenwelt überall die Staatsgewalt zum Zankapfel der verschiedenen Gesellschaftsklassen und den dem Leben der Gesellschaft entspringenden Sonderinteressen mehr oder minder dienstbar geworden, war die selbständige Staatsidee sozusagen in der Gesellschaft untergegangen, so will der platonische Idealstaat dem Staatsgedanken wieder ein Dasein schaffen, in welchem die Staatsgewalt unabhängig und frei über der Gesellschaft steht und daher auch von sozialen Sonderinteressen nicht beherrscht wird. Aus dem rücksichtslosen Wettstreit, in welchem die einzelnen Teile der Gesellschaft, sei es Individuen oder Klassen, sich gegenseitig ihren Sonderzwecken dienstbar zu machen suchen, erhebt sich das Bild eines Gemeinwesens, welches die berechtigten Interessen aller befriedigen will, welches den Beruf und die Macht hat, den Egoismus der einzelnen Teile den Zwecken des Ganzen, das Sonderinteresse dem der Gesamtheit zu unterwerfen.

[1]) Auf die Frage der „Einheitlichkeit" der Politeia und die unhaltbaren Hypothesen über verschiedene Entwürfe derselben brauche ich hier nicht einzugehen. Vgl. die treffenden Bemerkungen von Ritter, Platon I 274 ff.

„Wir gründen — sagt der Sokrates des Dialoges — unseren Staat nicht in der Absicht, daß eine Klasse vor allen glücklich sei, sondern möglichst der ganze Staat.“ [1]) Der Staat ist hier in der Tat für alle da. Denn die Staatsgewalt steht hier nicht den stärkeren Interessen zu Gebote, die zu ihrer Geltendmachung den größten Einfluß und die größte Macht aufwenden können, sie dient vielmehr in selbstloser Hingebung gerade zum Schutze der Schwachen.[2]) Indem so der durch den Egoismus der Gesellschaft verdunkelte Staatsgedanke zu voller Verwirklichung gelangt, erhebt der platonische Idealstaat zugleich den Anspruch, der Rechtsstaat *κατ' ἐξοχήν*, die höchste Verkörperung der Gerechtigkeit zu sein.[3])

Um die angedeutete Aufgabe zu erfüllen, d. h. über der Gesellschaft stehend ihr Herr und Meister zu bleiben, bedarf der Staat Organe, welche die Macht und den Willen haben, unabhängig von einseitigen Interessen die wahre Idee des Staates zu vertreten und zur Geltung zu bringen. Es muß im Staat ein Machtelement geben, bis zu welchem das gesellschaftliche Interesse nicht mehr heranreicht.

Der bestehende sei es oligarchische oder demokratische Staat entbehrte solcher Organe durchaus. Denn das Beamtentum, das durch Los oder Wahl unmittelbar aus den um die Macht ringenden wirtschaftlichen Klassen der Gesellschaft selbst hervorging, brachte die psychologische Abhängigkeit von Klasseninteressen und Klassenanschauungen in das Amt mit hinein, von denen es sich auch bei ehrlichem Willen des einzelnen, der Allgemeinheit zu dienen, nie-

---

[1]) IV 420b, c, vgl. VII 519e.

[2]) Vgl. die Polemik Platos gegen das angebliche Recht des Stärkeren auf die egoistische Ausbeutung der politischen Gewalt in Bd. I. Dazu 346c und 347d über die Verpflichtung jeder Regierungsgewalt gegenüber den Regierten und den Schwachen.

[3]) 420b: *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις· ᾠήθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστ' ἂν εὑρεῖν δικαιοσύνην.* Vgl. 430d *οὗ δὴ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν δικαιοσύνη.*

mals auf die Dauer zu emanzipieren vermocht hat. Wie wäre auch bei der Kürze der Amtsfrist und dem Wechsel der zur Herrschaft gelangenden Parteien eine Verwaltung möglich gewesen, die sich dauernd auf den staatlichen Boden gestellt und nur als Organ der Allgemeinheit gefühlt hätte? Und wie hätten Elemente, die durch ihre ganze bürgerliche Stellung in das Getriebe des Erwerbslebens verflochten waren, die innere Unabhängigkeit des Staates gegenüber der Naturgewalt der materiellen Interessen behaupten können!

Damit war für Plato der Weg klar vorgezeichnet, auf welchem die *Emanzipation des Staates von der Herrschaft der Gesellschaft* gesucht werden mußte. Sollte der reine Amtscharakter des öffentlichen Dienstes wieder zur Geltung kommen und das Amt in den Stand gesetzt werden, die sittliche Aufgabe des Staates zu verwirklichen, die ihm seiner Idee nach zukommt, so war der erste Schritt aller Reform die *Erhebung des Amtes zu voller Selbständigkeit*.

Zu diesem Zwecke verlangt Plato die absolute Loslösung der mit der Vollstreckung des staatlichen Willens betrauten Individuen von dem Erwerbs- und Wirtschaftsleben, d. h. die Schaffung eines stabilen *Beamtenkörpers*, dessen Existenz durch Sold und Gehalt sichergestellt ist, und der ausschließlich und allein dem Dienste des Staates lebt.

Ja Plato geht noch weiter. Sollte der Einfluß der wirtschaftenden Gesellschaft und der sozial-ökonomischen Sonderinteressen für das staatliche Leben unschädlich gemacht werden, so mußte nach seiner Ansicht nicht nur die *Ausübung* des staatlichen Willens, Verwaltung und Regierung diesem Einfluß entzogen werden, sondern sie durfte auch keinen Anteil mehr haben an der *Bildung* des staatlichen Willens, an der Gesetzgebung. Die ganze Fülle der staatlichen Gewalt mußte sich in jenen nur dem Zwecke des Staates lebenden Organen der Gemeinschaft konzentrieren. Sie sind die alleinigen Träger aller staatlichen Funktionen. Eine Machtstellung, die freilich nur dadurch gesichert erscheint, daß sie zugleich

den bewaffneten Arm des Staates darstellen. Die ganze übrige Bevölkerung ist eben nichts als rein wirtschaftende Gesellschaft; sie ist vom Wehrdienst ebenso ausgeschlossen, wie vom politischen Leben. Den bewaffneten Arm des Staates stellt eine stehende Elitetruppe dar, die ein unbedingt zuverlässiges Werkzeug der Regierungsgewalt ist und die vollkommene Unabhängigkeit des Staatswillens verbürgt.

Und noch eine andere Idee ist es, die durch diese Organisation des öffentlichen Dienstes zur Verwirklichung kommt: das Prinzip der Arbeitsteilung, d. h. der dauernden, das ganze Leben beherrschenden Anpassung an eine spezialisierte Lebensaufgabe.[1]) Dieses Gesetz der Arbeitsteilung, in welchem Plato die unbedingt maßgebende Norm für die äußere Ordnung des menschlichen Daseins erblickt, ist ihm ein Naturgesetz, weil die Menschen nicht einander gleich, sondern mit individuell-verschiedenen Anlagen geboren werden.[2]) Es ist ihm ferner durch das Interesse der Gesamtheit gefordert, weil die Konzentrierung auf eine Tätigkeit die Leistungen jedes einzelnen steigert.[3]) Jeder hat sich mit seiner ganzen ungeteilten Kraft und Zeit in den Dienst seines Berufes zu stellen und darf ihn nicht als Nebengeschäft (*ἐν παρέργου μέρει*) betreiben, sondern muß von allen sonstigen Verpflichtungen frei sein (*σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων*).[4]).

Wenn dies schon für die gewöhnliche Handarbeit gilt, wie viel mehr für die höheren Berufe, insbesondere für den Dienst des Staates! Die Tätigkeit des Regenten und Gesetzgebers, des Be-

[1]) II 374b: *ἑνὶ ἑκάστῳ ὡσαύτως ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος καὶ ἐφ' ᾧ ἔμελλε τῶν ἄλλων σχολὴν ἄγων διὰ βίου αὐτὸ ἐργαζόμενος, οὐ παριεὶς τοὺς καιρούς, καλῶς ἀπεργάζεσθαι.*

[2]) 370b: — *ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.* Vgl. V 456d: *Πῶς οὖν ἔχεις δόξης τοῦ τοιοῦδε πέρι; Τίνος δή; Τοῦ ὑπολαμβάνειν παρὰ σεαυτῷ τὸν μὲν ἀμείνω ἄνδρα, τὸν δὲ χείρω· ἢ πάντας ὁμοίους ἡγεῖ; οὐδαμῶς.*

[3]) 370b: *Τί δαί; πότερον κάλλιον πράττοι ἄν τις εἷς ὢν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἷς; Ὅταν, ἦ δ' ὅς, εἷς μίαν.*

[4]) ib.

amten und Militärs setzt nicht nur eine besondere Veranlagung, sondern auch ein Wissen voraus, welches nur durch eine systematische Erziehung für diesen besonderen Beruf erworben werden kann. Sie nimmt ferner die Kraft des ganzen Mannes in Anspruch, mehr als irgend ein anderer Beruf.[1])

Wie sich also im Vernunftstaat überhaupt keine doppel- und vielgestaltige" Persönlichkeit findet, sondern „jeder nur eines treibt, der Schuster nur Schuster und nicht zugleich Steuermann, der Landwirt nur Landwirt und nicht zugleich auch Richter, der Soldat nur Soldat und nicht zugleich Geschäftsmann ist,"[2]) so ist auch alle politische Tätigkeit Gegenstand eines eigenen Berufes, sie kann nicht zugleich Nebengeschäft der von der wirtschaftlichen Arbeit in Anspruch genommenen Klassen sein. Eine solche aktive Beteiligung aller Klassen an Gesetzgebung und Verwaltung würde ebenso den Forderungen der Natur, wie der Gerechtigkeit widersprechen, welche „jedem das Seine" zuweist und eben damit sein Recht widerfahren läßt.[3])

Auch diese schroffe Formulierung des Prinzips der Arbeitsteilung (der *οἰκειοπραγία*)[4]) ist wesentlich durch die Erfahrungen des geschichtlichen Staatslebens bedingt. Sie bedeutet eine scharfe Reaktion gegen den Anspruch der herrschenden Majoritäten, der kompetenteste Richter über alles, letzte Instanz und oberstes Tribunal in jeder Frage zu sein, eine Reaktion gegen die Ansprüche der Mittelmäßigkeit und Unbildung,[5]) gegen die Vielgeschäftigkeit (*πολυπραγμοσύνη*), wie sie unter der Herrschaft des Freiheits- und

[1]) 374e: *Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη καὶ αὖ τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον.*

[2]) III 397e: — *οὐκ ἔστι διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει· κτλ.*

[3]) 433a: *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν.* Vgl. 434b, c.

[4]) 427d.

[5]) Die Ausführungen Platos lesen sich wie eine Antwort auf die Verherrlichung der Unbildung durch Kleon bei Thuk. III 37: *οἱ δὲ φαυλότεροι*

Gleichheitsprinzipes der Demokratie sich breit machte. Eine Reaktion, die nun begreiflicherweise in der Verfolgung des gegenteiligen Standpunktes das Prinzip der Differenzierung ihrerseits auf die Spitze trieb.[1])

Um nämlich die Trennung zwischen den Organen des öffentlichen Dienstes, den „Hütern" des Staates, wie Plato sie nennt, und dem wirtschaftenden Bürgertum (dem *γένος χρηματιστικόν*) so vollständig als möglich zu machen, stellt er die Forderung auf, daß die ersteren sogar aus dem Wohnverband mit der übrigen Bevölkerung gelöst werden müßten. Eine Forderung, deren Verwirklichung allerdings dadurch wesentlich erleichtert wird, daß Plato bei seinem Verfassungsentwurf die Verhältnisse des Stadtstaates zugrunde legt. Das gesamte Personal des Zivil- und Militärdienstes mit Frauen und Kindern denkt er sich in einem festen Lager — ähnlich wie die Spartiaten in der Lagerstadt Sparta — auf demjenigen Punkte des Staatsgebiets konzentriert, welcher sowohl zur Abwehr auswärtiger Feinde, wie zur Beherrschung der Landesbevölkerung am geeignetsten sei.[2])

Freilich ergibt sich hier alsbald ein Bedenken, dem sich auch Plato keineswegs verschließt, nämlich die Frage, ob denn diese radikale Unterwerfung der wirtschaftenden Gesellschaft unter die Organe der Staatsgewalt nicht auch über den besten Staat gerade das heraufbeschwören würde, was er prinzipiell vermeiden wollte, die Gefahr einer ausbeuterischen Klassenherrschaft.

Werden diese Hüter des Staates, denen die Bürgerschaft völlig wehrlos gegenübersteht, sich allezeit nur als die Vertreter des Staatsgedankens, als *κηδεμόνες τῆς πόλεως*[3]) fühlen und

τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις.

[1]) Eine solche Überspannung der Differenzierung liegt schon in der Parallelisierung der drei Gesellschaftsklassen des Idealstaates mit den drei „Seelenteilen" des Menschen. 369a, 427d, 433a.

[2]) 415d.

[3]) 412c.

der Versuchung, die in der Macht liegt, nicht am Ende doch erliegen? Werden nicht auch sie als die Stärkeren das Interesse der Bürgerschaft selbstsüchtigen Regungen nachsetzen und zuletzt „statt Hunden Wölfen", statt „wohlwollenden Verbündeten der Bürger schlimmen Feinden gleichen"?[1])

Da die Abwehr dieser Gefahr die Grundbedingung für den ganzen Bestand des besten Staates ist, so ist Plato bereit, derselben mit allen Mitteln (*παντὶ τρόπῳ*) zu begegnen. Er verfolgt den Ideengang, auf dem sich die Konstruktion dieses Staates aufbaut, mit rücksichtsloser Kühnheit bis zu den letzten und äußersten Konsequenzen. Da die bloße äußerliche Trennung der staatlichen Organe von den Erwerbsklassen noch nicht eine innerliche Befreiung von der Gewalt der materiellen Interessen selbst bedeutet, solange die Lebensordnung dieser Organe dieselbe ist, wie die der bestehenden Gesellschaft, d. h. wenn auch hier das Institut des Privateigentums, des Erbrechtes und der Erwerbsfreiheit, sowie die damit verbundenen Unterschiede des Besitzes bestehen und ihre Wirkungen auf den einzelnen auszuüben vermögen, so bedarf es noch besonderer Veranstaltungen, um eine radikale Emanzipation der Regierenden von den Interessen des wirtschaftlichen Güterlebens, eine vollkommene Unterordnung des Individuums und seiner egoistischen Triebe unter den Staatszweck herbeizuführen. Solange die Beamten, sagt Plato, im Besitz von Geld, Häusern und Äckern sind, ist stets Gefahr vorhanden, daß sie sich mehr als Haus- und Landwirte, denn als Verwalter des Gemeinwesens fühlen.[2])

So verlangt er denn von den Organen seines Staates nichts Geringeres als den Verzicht auf das Privateigentum. Nicht der einzelne soll von der Erwerbsgesellschaft besoldet werden, sondern das gesamte Beamten- und Soldatentum als solches; und

[1]) 416b: *οὐκοῦν φυλακτέον παντί τρόπῳ, μὴ τοιοῦτον ἡμῖν οἱ ἐπίκουροι ποιήσωσι πρὸς τοὺς πολίτας, ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν· ἀντὶ ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσι;*

[2]) 417a.

zwar soll der jährliche Betrag, den die Erwerbsklassen zu diesem Zweck in ihren Steuern aufbringen, nicht größer sein, als der Unterhalt der Besoldeten unbedingt erheischt, so daß denselben zwar „nichts mangelt, aber auch nichts übrig bleibt".[1]) Der Sold wird in Naturalien geleistet. Denn mit Geld, mit Gold und Silber, das in der Hand der Masse soviel Verruchtheit erzeugt,[2]) sollen die Hüter des Staates nichts zu schaffen haben. Sie sollen es nicht unter ihrem Dache dulden, noch sich Schmuckes oder Gerätes aus edlem Metall bedienen.[3]) Sie bedürfen auch des Geldes nicht, da sie keinen Privathaushalt führen, sondern alle ihre Bedürfnisse in gemeinsamen Speisehäusern und Magazinen befriedigt finden. Sie entbehren — mit Ausnahme des Notwendigsten — allen eigenen Besitzes. Nicht einmal Wohnungen haben sie, zu denen anderen der Zutritt verschlossen wäre.[4])

Aber mit der Beseitigung des Individualeigentums an den Sachgütern sind noch nicht alle Quellen der Selbstsucht verstopft. Es bleibt für sie immer noch ein weites Feld der Betätigung, solange jene individuellen Rechtsverhältnisse und Sonderbeziehungen zwischen Person und Person bestehen, welche das Institut der Ehe erzeugt. Es bleibt die Möglichkeit einer Zersetzung und Spaltung

[1]) 416d. „Nur an Konsummitteln — modern gesprochen — sollen sie Eigentum haben, nicht mehr an Produktionsmitteln." Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und des Kommunismus (Ztschr. f. Lit. u. Gesch. der Staatsw. I 391).

[2]) 416e: *χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς, ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου, οὐδὲ ὅσια τὴν ἐκείνου κτῆσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει ξυμμιγνύντας μιαίνειν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονε, τὸ παρ' ἐκείνοις δὲ ἀκήρατον.*

[3]) 417a: *ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἅπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ' ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄροφον ἰέναι οὐδὲ περιάπτεσθαι οὐδὲ πίνειν ἐξ ἀργύρου ἢ χρυσοῦ. καὶ οὕτω μὲν σώζοιντο τ' ἂν καὶ σώζοιεν τὴν πόλιν.*

[4]) 416d: *πρῶτον μὲν (δεῖ αὐτοὺς ζῆν) οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισιν.*

der Hüterklasse durch widerstreitende Familieninteressen und damit einer Gefährdung des unentbehrlichen einheitlichen Zusammenwirkens der Träger des Staatswillens, der Einheit des Staatswillens selbst.

Damit ist für Plato — soweit die dem Staate dienende Klasse in Betracht kommt — das Urteil auch über die Familie gesprochen. Wie hier das Privateigentum und die Individualwirtschaft durch den Gemeinbesitz und die Gemeinwirtschaft ersetzt wird, so die Familie durch die Frauen- und Kindergemeinschaft. Die Frauen, welche nach der Beseitigung des Familienhaushaltes einen besonderen sozialökonomischen Beruf nicht mehr zu erfüllen haben, sollen in ihrer ganzen Erziehung und Lebensweise dem männlichen Geschlechte gleichgestellt werden: sie turnen (nackt!) mit den Männern, genießen denselben musischen und wissenschaftlichen Unterricht, teilen mit ihnen das Leben auf der Wache und im Lager, sind Mitglieder der gemeinsamen Speiseverbände und haben Zutritt zu allen Berufen.[1]) Sie sollen ferner im Prinzip „allen Männern gemein sein und keine mit keinem in besonderer Gemeinschaft zusammenleben".[2]) Ein Zustand, der übrigens eine strenge Regelung des Geschlechtsverkehrs durch den Staat keineswegs ausschließt[3]) und mit „freier Liebe" nichts zu tun hat.[4]) Ebenso sollen auch die Kinder Gemeingut sein, und weder der Vater den Sohn, noch der Sohn den Vater kennen.[5])

Plato hofft, daß die Angehörigen einer so organisierten Körperschaft alle Empfindungen der Sympathie, die unter der Herrschaft von Ehe und Eigentum gewissermaßen individuell gebunden erscheinen, auf die Gemeinschaft und alle ihre Mitglieder übertragen würden. Mit dem Alleinbesitz würden auch die allein

---

[1]) Selbst der höchste Beruf, der des Regenten, ist ihnen zugänglich! 540c.

[2]) 451 f.

[3]) Vgl. weiter unten.

[4]) Nur diejenigen, welche über das zeugungsfähige Alter hinaus sind, genießen dieselbe innerhalb gewisser Schranken. 461b.

[5]) 457c.

empfundenen Freuden und Schmerzen aufhören.[1]) Wo jeder in dem anderen möglicherweise einen Bruder oder eine Schwester, einen Vater oder eine Mutter, einen Sohn oder eine Tochter vor sich hat,[2]) wo alle dasselbe Mein nennen,[3]) da würde eine völlige Gemeinschaft der Empfindungen in Freude und Schmerz, eine ungestörte Harmonie der Interessen alle miteinander wie zu einer einzigen großen Familie verbinden.[4]) Sie würden wie die Glieder des gesunden physischen Organismus zusammenleben und zusammenwirken im Dienste des Ganzen, als „echte Hüter" des Staates.[5])

Plato glaubt diese Wirkung von den vorgeschlagenen Institutionen um so eher erwarten zu dürfen, als er gleichzeitig die ganze Hüterklasse von zartester Kindheit an durch ein rein staatliches Erziehungssystem einer systematischen Disziplinierung und Durchbildung unterworfen wissen will, um sie auf das höchstmögliche Niveau der Sittlichkeit und Intelligenz zu erheben.

Die für den Dienst des Staates Bestimmten werden auch ausschließlich durch den Staat erzogen. Er bemächtigt sich ihrer sofort nach der Geburt, indem er die Neugeborenen in öffentliche Pflegeanstalten bringen läßt und zugleich Sorge dafür trägt, daß Kinder und Eltern sich gegenseitig völlig unbekannt bleiben.[6])

Die Erziehung selbst ist auf eine harmonische Durchbildung von Leib und Seele gerichtet, auf die möglichst gleichmäßige Entwicklung aller leiblichen, seelischen und geistigen Kräfte.[7]) Um dereinst im Dienste der Gemeinschaft harmonisch zusammenwirken zu

[1]) 464 d.

[2]) 463 c.

[3]) 462 c.

[4]) 462 b. Vgl. 465 b: *Πανταχῇ δὴ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσι; πολλήν γε.*

[5]) 464 c: *ἀπεργάζεται* (sc. *τὰ εἰρημένα*) *αὐτοὺς ἀληθινοὺς φύλακας καὶ ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν.*

[6]) 460 b ff.

[7]) 410 b ff. Vgl. 591 b. Ziel ist: *ἡ ἐν τῷ σώματι ἁρμονία* und *ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ξυμφωνία.*

können, müssen die einzelnen vor allem mit sich selbst im Einklang sein.[1]) Was Gymnastik, Musik, Poesie, bildende Kunst in diesem Sinne leisten kann und soll, wird eingehend erörtert. Ja es wird die ganze Entwicklung der schönen Literatur und Kunst selbst, damit sie diesen erzieherischen Beruf auch tatsächlich erfülle, unter die Zensur des Staates gestellt. Alles was verweichlichende Sentimentalität, Sinnenkitzel, Unwahrhaftigkeit und Irreligiosität fördern kann, soll rücksichtslos aus ihr ausgemerzt werden.[2]) Geduldet werden eigentlich nur noch patriotische und religiöse Poesien, Hymnen zum Preise der Götter und Lobgesänge zu Ehren hervorragender Männer!

Der Dichter wird sich in dem besten Staat zum Organ des Sittlichen und Guten machen müssen oder — „gar nicht dichten".[3]) Ebenso wird die staatliche Aufsicht über Künste und Handwerke dahin wirken, daß an Statuen, Gebäuden und sonstigen Werken alles Unsittliche, Gemeine, Häßliche und Maßlose vermieden werde. Wer das nicht zu leisten vermag, dem soll es nicht gestattet sein, hier seine Kunst auszuüben, „damit nicht die Hüter des Staates unter Nachbildungen der Schlechtigkeit, wie bei schlechter Kost aufgewachsen und davon Tag für Tag in sich aufnehmend, unvermerkt ein großes Unheil in ihrer Seele erwachsen lassen". Nur das Schöne und Wohlanständige soll durch Kunst und Gewerbe zur Darstellung kommen, damit „die Jünglinge, wie an gesundem Orte wohnend, aus allem Nutzen ziehen, von welcher Seite immer etwas von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, einem Luftzug ähnlich, der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt, und schon

[1]) εὐάρμοστοι 412a.

[2]) Daher der Ausschluß der dramatischen Kunst, die auch das Schlechte nachahmt und eine Erregung der Affekte beabsichtigt, der Ausschluß Homers und anderer Dichtungen, welche „unwürdige Vorstellungen über die Götter" verbreiten. Vgl. übrigens, was die dramatische Poesie betrifft, die merkwürdigen ganz analogen Äußerungen Goethes in den Wanderjahren (im 7. Kap. des 2. Buches) in der Schilderung der „pädagogischen Provinz".

[3]) 401b: ἆρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ' ἡμῖν ποιεῖν.

von Kindheit auf unvermerkt sie zur Befreundung und Übereinstimmung mit dem Schönen treibt."[1])

Ein Hauptgewicht legt Plato auf die Erziehung zu einer hochgesteigerten Religiosität, da er ohne die Mitwirkung sehr starker religiöser Triebfedern die von ihm geforderte Hingebung des Individuums an den Dienst der Gemeinschaft für unmöglich hält.[2]) Von der Ansicht ausgehend, daß sittliche Postulate sich am wirksamsten realisieren, wenn sie zugleich als Forderungen religiöser Überzeugung auftreten, führt er in das Erziehungssystem gewisse autoritative Glaubensvorstellungen ein, welche — in Form von Mythen — der heranwachsenden Generation eingeprägt werden sollen, um dieselbe mit wahrhaft sozialem Geiste zu erfüllen, die egoistischen, antisozialen Motive in ihrem Tun und Denken nicht aufkommen zu lassen: Da „die künftigen Wächter des Staates es für schimpflich erachten sollen, wenn man aus geringer Ursach sich untereinander befeindet," so sollen sie nichts zu hören bekommen von den angeblichen Kämpfen der Götter und Heroen; man soll vielmehr durch geeignete Sagen womöglich den Glauben in ihnen erwecken, daß selbst auf Erden unter den Bürgern *eines* Gemeinwesens wenigstens alle Feindschaft Sünde sei, ja daß in Wirklichkeit eine solche Sünde im Staate (d. h. im besten Staat) niemals vorgekommen sei.[3]) Durch einen eigentümlichen Schöpfungsmythus soll ferner allen Klassen der Bevölkerung, den Regierenden wie den Regierten, die Überzeugung beigebracht werden, daß alle Angehörigen des Staates

---

[1]) 401 c.

[2]) Vgl. Macchiavelli, Discorsi XI 1: E veramente mai non fu alcuno Ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perchè altrimenti non sarebbero accettate. Auch nach Rousseau contrat social I 7 muß der Gesetzgeber zu einer überirdischen Autorität seine Zuflucht nehmen, „um diejenigen, denen er durch menschliche Weisheit nicht beikommen kann, durch göttliche Autorität gefügig zu machen".

[3]) 378 c: *ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν, ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστι τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς τὰ παιδία εὐθὺς καὶ γέρουσι καὶ γραυσὶ καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις, καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν.*

als Kinder ein und derselben Mutter Erde, als Sprossen des Landes, das ihnen zu gemeinsamer Pflege anvertraut ward, untereinander Brüder seien.[1])

Plato sieht wohl ein, daß derartige Vorstellungen vom rein individualistischem Standpunkt aus schlechterdings unverständlich sind. Aber er hofft eben von der Kraft des Glaubens, daß sie die Mächte der Selbstsucht überwinden werde. Die Religion hat für ihn dieselbe sozial-aufbauende Bedeutung, wie z. B. für Carlyle, weil sie den Mittelpunkt, um den sich das Dasein des einzelnen bewegt, aus dem Individuum hinausverlegt und durch den Glauben an außerindividuelle, d. h. außerhalb des Individuums liegende Werte die Fähigkeit entwickelt, Opfer für die Gemeinschaft zu bringen, sich in das Leben derselben einzuordnen.

Allerdings sind es nicht die überkommenen religiösen Formen, von denen er sich eine genügende Förderung dieses Prozesses der Sozialisierung verspricht; denn sie haben die Herrschaft des Egoismus über das Handeln der Menschen nicht zu verhindern vermocht. Die Absicht Platos, die Hüter seines Staates nicht nur zur Gottesfurcht, sondern „zu möglichster Gottähnlichkeit“ [2]) zu erziehen, setzt zu ihrer Verwirklichung eine Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion voraus, welche vor allem der Sinnenwelt eine ganz andere Stellung anweist als die herkömmliche Volksreligion. Die Weltanschauung, die die entscheidenden Wertmaßstäbe der Sinnenwelt entnimmt, soll überwunden werden durch einen Idealismus, der der Sinnenwelt als der unvollkommenen Erscheinung eines höheren unsichtbaren Seins nur eine beschränkte, untergeordnete Bedeutung zuerkennt und die letzten Ziele menschlichen Strebens weit über das Individuum und das flüchtige Erdenleben hinausverlegt.

Die „göttlichen Aussichten“ (*θεῖαι θεωρίαι*), [3]) welche die Schöpferkraft einer genialen dichterischen Phantasie in dem unver-

[1]) 415a: *ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες.*

[2]) 383c.

[3]) 517d.

gleichlichen Bilde von der Höhle im siebenten Buche und in den großartigen Spekulationen am Schlusse des Werkes dem „sterblichen, dem Tod geweihten Geschlecht" eröffnet,[1]) der Hinweis auf ein göttliches Strafgericht, welches dem Gerechten im Jenseits mit paradiesischer Seligkeit, dem Ungerechten mit zehnfachen Qualen lohnt,[2]) die Lehre von der wahren überirdischen Heimat der für unsterblich erklärten Seele, dies alles wird die Gläubigen auf dem Pfade der Tugend und Gerechtigkeit verharren lassen, der „für sie im Leben und nach dem Tode der beste ist",[3]) auf dem Wege, der „nach oben" führt, in den Himmel.[4])

Diese Glaubenslehre deckt sich vollkommen mit den Grundgedanken der idealistischen Philosophie, welche sich als die Blüte des gesamten Unterrichts im platonischen Staate darstellt, und deren innerliche Aneignung die Bedingung für das Emporsteigen zur höchsten Amtsgewalt bildet. Die durch die Jugenderziehung bereits entwickelten „richtigen Vorstellungen" sollen bei den befähigtsten Elementen der Hüterklasse durch eine systematische wissenschaftliche Schulung, welche bis zum Mannesalter (bis zum 35. Lebensjahre) reicht, auf die Höhe begrifflicher Erkenntnis erhoben werden,[5]) einer Erkenntnis, in der die zur Herrschaft Berufenen ein Gut von so beseligendem Wert (*κτῆμα ἡδὺ καὶ μακάριον*) besitzen, daß ihm gegenüber alle anderen Interessen in den Hintergrund treten.[6])

Wen „echtes Weisheitsstreben" auf solche Höhe des Denkens geführt hat, dem kann das äußere Dasein so wenig „als etwas

[1]) *θνητὸν γένος θανατήφορον*, vgl. 617e *ψυχαὶ ἐφήμεροι.*

[2]) 614c. 615c.

[3]) 618e.

[4]) *λεία πορεία καὶ οὐρανία* 619e, vgl. 621 den Schlußsatz der *πολιτεία*: *ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς κτλ.*

[5]) 535a ff.

[6]) 496c.

Großes" erscheinen, daß selbst der Tod alle Schrecken für ihn verliert.[1]) In wesenlosem Scheine liegt das Leben des bloßen Sinnengenusses unter ihm, überhaupt alles, was die große Masse zur ruhelosen Jagd nach dem Golde stachelt.[2]) Denn „wo die Triebkräfte der Seele mit aller Macht, einem abgeleiteten Strome gleich, auf einen Punkt hindrängen, da wirken sie nach allen anderen Seiten hin um so schwächer."[3]) Darum sind diejenigen, für welche die Erkenntnis das Höchste ist, zur Leitung aller anderen berufen, weil sie allein ein Ziel im Leben haben, welches ihrem gesamten Fühlen und Handeln eine absolut einheitliche Richtung gibt.[4])

Sie sind um so mehr zur Herrschaft befähigt, je weniger gerade für sie der Besitz der Macht Gegenstand einseitig egoistischer Gelüste sein kann. Sie haben ja den unaussprechlichen Reiz eines „besseren" Lebens kennen gelernt, in welchem sie sich schon auf Erden nach den Inseln der Seligen versetzt glauben.[5]) Was könnte sie bestimmen, von den reinen Höhen der Forschung und Erkenntnis[6]) hinabzusteigen in das Dunkel eines „schlechteren" Lebens?[7]) Wenn sie es — im besten Staat — trotzdem tun, so tun sie es nur notgedrungen[8]) und gehorsam dem Gesetz, sowie in der Erfüllung der Dankespflicht, welche sie dem Staate als ihrem Erzieher schulden, dem Staate, der sie „zu ihrem und des Staates Frommen wie in Bienenstöcken zu Weiseln und Königen heranbilden ließ".[9])

Indem so die Ausübung der obersten Regierungsgewalt in die Hände von Männern gelegt wird, die in ihr nur die Erfüllung

[1]) 486a.

[2]) 485d, e.

[3]) Ebd.

[4]) 519c: ... *σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ ... ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κτλ.*

[5]) 519c.

[6]) Wo sie *ἐν τῷ καθαρῷ* verweilen. 520d, vgl. 500b.

[7]) 519d, vgl. 500c u. 520b, c.

[8]) *ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον* 520e.

[9]) 520b.

einer sittlichen Pflicht sehen,[1]) hat die Idee des Staates eine Vertretung gefunden, die über alle Interessen erhaben dasteht.

Hier gibt es daher auch keinen Kampf mehr um die politische Macht, wie er das Leben des wirklichen Staates vergiftet, in welchem blinder Wahn „um einen Schatten kämpft und über die Herrschaft sich entzweit, als ob diese ein hohes Gut wäre".[2]) Hier herrschen in Frieden die Repräsentanten des wahrhaft beglückenden Reichtums: der Sittlichkeit und Vernunft,[3]) während dort „Bettler und nach eigenem Nutzen Hungernde sich auf den Staat werfen, in der Meinung, von ihm das Gute erbeuten zu müssen," und so den inneren Kampf entzündend sich und ihre Mitbürger zugrunde richten.[4])

Statt der „Träumenden" herrschen hier die „Wachenden",[5]) statt der „zur Gemeinschaft Untauglichen", Antisozialen (*δυσκοινώνητοι*)[6]) die wahrhaft sozial Gesinnten (*οἱ φιλοπόλιδες*), statt der sittlich und geistig Unreifen die durch „Unterricht und Alter zur Vollendung Gelangten" (*τελειωθεῖς παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ*).[7]) An Stelle der Blinden, deren Geiste überhaupt kein deutliches Urbild der Dinge (*ἐναργὲς παράδειγμα*) innewohnt, sind hier die Wissenden getreten, welche den Staat nach seinem göttlichen Musterbild (*θεῖον παράδειγμα*)[8]) zu formen verstehen, diejenigen, welche allein imstande sind, an alles Gegebene den Maßstab der Idee anzulegen und die Wirklichkeit ideengemäß zu gestalten. Denn sie

[1]) 521a u. 521b.

[2]) 520c.

[3]) 521a: *ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος.*

[4]) Ebd.: *εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεύθεν οἰόμονοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, οὐκ ἔστι· περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.*

[5]) 520c.

[6]) 486b.

[7]) 487a.

[8]) 500e.

haben das Höchste, die sittliche Idee geschaut (*τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, μέγιστον μάθημα*),[1]) welche den bleibenden Mittelpunkt alles sozialen und politischen Denkens und Handelns bilden soll.

All dies hat Plato im Auge, wenn er es auszusprechen „wagt", daß im besten Staat die treuesten der Hüter zu „Weisheitsfreunden" (*φιλόσοφοι*) gebildet werden müßten,[2]) und daß die Staaten der Wirklichkeit erst dann von ihren Übeln erlöst werden würden, wenn die „Philosophen" in ihnen zur Herrschaft kämen oder die jetzt sogenannten Könige zu philosophieren begännen.[3]) „Erst dann kann unser Staat erwachsen und das Licht der Sonne schauen." Zwar werden es immer nur wenige sein, welche sich auf eine solche Höhe der Intelligenz und idealer Gesinnung zu erheben vermögen, wie sie hier von den obersten Lenkern des Staates verlangt wird,[4]) allein die Zahl der zur Regierung Gelangenden ist für Plato gleichgültig. Mag die Regierungsform eine monarchische[5]) oder eine aristokratische (im besten Sinne des Wortes) sein, wenn es nur gelingt, durch eine sorgfältige Auslese wirklich die besten Männer an die Spitze zu bringen.

Zu diesem Zweck hat sich die heranwachsende Generation der

[1]) 505 a.

[2]) 503 b: *νῦν δὲ τοῦτο μὲν τετολμήσθω εἰπεῖν, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι.*

[3]) 487 e: *οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν.*

[4]) *Πολιτ.* 293 a: *ἑπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖν ζητεῖν.* „Unter tausend Männern brauchen noch nicht fünfzig Staatsmänner zu sein" 292 e ff., vgl. 297 e f., Gorgias 521 d f. 537 f.

[5]) Überragt ein einzelner alle anderen, so soll er König sein. 445 d: *ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἑνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος βασιλεία ἂν κληθείη, πλειόνων δὲ ἀριστοκρατία.*

Vgl. das Lob der (wahren) Monarchie 576 c: *καὶ δῆλον παντί, ὅτι τυραννουμένης (πόλεως) μὲν οὐκ ἔστιν ἀθλιωτέρα, βασιλευομένης δὲ οὐκ εὐδαιμονεστέρα.* 506 b: *οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία παντελῶς κεκοσμήσεται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ ὁ τούτων ἐπιστήμων;* Allerdings wird die Philosophenherrschaft überhaupt als ein *βασιλεύειν* bezeichnet. 473 d.

Hüterklasse einer Reihe von Prüfungen zu unterwerfen, die neben geistiger Begabung und wissenschaftlichem Fortschritt ganz besonders die Charakterentwicklung ins Auge fassen. Alle diejenigen, welche nicht in den niederen Stellungen des Verwaltungs- und Militärdienstes zurückbleiben wollen, müssen sich durch strenge wissenschaftliche Studien zu einer Höhe der Bildung, zu einer harmonischen Gesamtanschauung der Dinge erhoben haben, die sie befähigt, stets auch den allgemeinen Zusammenhang alles Einzelwissens klar zu erfassen. Sie müssen anderseits durch die entschiedensten Proben von Charakterfestigkeit und Opferfähigkeit dem Staate eine Bürgschaft dafür gegeben haben, daß sie ihr ganzes Leben hindurch das Wohl des Ganzen zur leitenden Norm ihres Handelns machen werden.[1]) „Weit sorgfältiger als Gold im Feuer geprüft" müssen sie gezeigt haben, daß nichts auf der Welt, nicht Gewalt, noch Trug, noch Begierde sie jemals in ihrer Hingebung an den Staat wankend machen könne.[2])

Die also Erprobten treten mit fünfunddreißig Jahren in die höheren Ämter der Verwaltung und des Heerwesens ein, um sich jene umfassende praktische Erfahrung und Tüchtigkeit anzueignen, welche auch nach Plato für den Staatsmann unentbehrlich ist.[3]) Diejenigen aber, welche sich hier in jeder Hinsicht den Forderungen der Praxis gewachsen gezeigt, sollen an der Schwelle des Alters — im fünfzigsten Lebensjahre — dem „letzten Ziele zugeführt" und veranlaßt werden, ihr geistiges Auge emporzurichten zu dem, was allem Licht verleiht. Sie sollen die Muße erhalten, sich in die

[1]) 412d: *ἐκλεκτέον ἀρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται ξυμφέρειν, πάσῃ προθυμίᾳ ποιεῖν, ὃ δ' ἂν μή, μηδενὶ τρόπῳ πρᾶξαι ἂν ἐθέλειν.*

[2]) 412e. Vgl. 413d.

[3]) Die „Philosophen", die Plato zur Herrschaft berufen wissen will, sind also geschulte Praktiker, keineswegs bloß Männer der Theorie. Sie stehen an Erfahrung (*ἐμπειρία*) hinter keinem zurück. 484d. Dies darf man nicht außer acht lassen, wenn man die platonische Philosophenherrschaft mit der der „Gelehrten" bei Fichte oder St. Simon vergleicht.

Welt der Begriffe zu versenken und so das zu erkennen, was in allem Wechsel des einzelnen das ewig Bleibende, Allgemeine, das von dem Zufall der Erscheinung abgelöste wahre Wesen der Dinge ist. Zugleich soll ihnen die Macht zuteil werden, nach diesem höchsten Maßstab, den ihnen die begriffliche Erkenntnis, die Einsicht in das „an sich Gute" an die Hand gibt, alles staatliche und individuelle Leben zu gestalten.[1])

Zu dem Zweck dürfen sie zwar fortan den größten Teil ihrer Zeit der Wissenschaft widmen, allein gleichzeitig wird ihnen die Verpflichtung auferlegt, in periodischem Wechsel wenigstens vorübergehend die oberste Leitung des Staates zu übernehmen, wenn die Reihe sie trifft, sich „der Mühseligkeit der Staatsgeschäfte zu unterziehen".[2]) Die Macht, die sie ausüben, ist eine absolute. Sie sind die eigentlichen „vollkommenen Hüter" (*φύλακες παντελεῖς τέλεοι*) des Staates, ihnen gegenüber alle Standesgenossen nur ausführende Organe, „Helfer und Förderer des Willens der Herrscher", (*ἐπίκουροί τε καὶ βοηθοὶ τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν*),[3]) wie diese selbst nur Werkzeuge der Staatsidee sein wollen. So offenbart sich in allen Organen des Staates die hohe sittliche Idee, für welche sie bestehen und funktionieren; sie ist als allgegenwärtiges und allbestimmendes Prinzip in allen Handlungen der öffentlichen Gewalten wirksam.

So unerschöpflich nun aber auch die Fülle sittlicher und geistiger Kräfte erscheinen mag, welche durch den geschilderten Erziehungs- und Bildungsprozeß entwickelt werden soll, — eine Sorge

[1]) 540a.

[2]) 540b.

[3]) 414b. Sie sind auch deren Schüler. Vgl. den Schlußsatz der Erörterung über die Träger der Regierungsgewalt, der für die ganze Stellung derselben bezeichnend ist, 540b: „Nachdem sie immer wieder andere zu solchen Männern herangebildet und an ihrer Statt als Hüter des Staates zurückgelassen, mögen sie nach den Inseln der Seligen von dannen ziehen, um dort ihre Heimat zu finden, der Staat aber ihnen, wenn der Pythia Spruch dem beistimmt, als Halbgöttern, wo nicht als Götterlieblingen und Gottähnlichen Denkmäler und Opfer weihen."

bleibt noch vor dem weitschauenden Geiste des Denkers bestehen: Wird sich diese mühsam errungene Summe von Kräften auch ungeschwächt erhalten oder späteren Generationen wieder verloren gehen?

Wenn auch die ideale Beamten- und Kriegerklasse als Ganzes genommen eine Elite darstellt, Gradunterschiede in der Tüchtigkeit der einzelnen Individuen sind doch auch hier unvermeidlich. Wie nun, wenn die für die höchsten staatlichen Aufgaben befähigten Talente sich nicht in der nötigen Anzahl reproduzieren? Plato stand hier einfach vor der Alternative: entweder der von den äußeren Zufälligkeiten der Fortpflanzung drohenden Verschlechterung der „für das Gemeinwesen bestimmten" Klasse ihren freien Lauf zu lassen und damit auf die Dauerhaftigkeit seiner staatlichen Schöpfung von vorneherein zu verzichten oder aber — die Fortpflanzung ihres zufälligen und rein individuellen Charakters zu entkleiden. So abstoßend für unser Empfinden die Konsequenzen sind, zu denen man auf letzterem Wege notwendig gelangen muß: die staatliche Regelung der Fortpflanzung durch die bewußte und künstliche Auslese oder Zuchtwahl, — bei Plato konnte keine Rede davon sein, daß er auf eine Forderung verzichtet hätte, welche sich aus seinem System mit logischer Folgerichtigkeit ergab.

Nach seiner Ansicht ist schön und gut, was dem Staatszwecke nützt, unsittlich und häßlich nur das, was ihn schädigt.[1]) Denn der Staatszweck ist ja das Glück und, weil das Glück, auch die Sittlichkeit aller. Wie könnte also das, was diesem Zwecke dient, der Sittlichkeit widerstreiten? Allerdings fordert es auch ein großes, nach unserem Gefühl zu großes Opfer an Freiheit und

[1]) *τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν* 457 b. Wir haben hier, nebenbei bemerkt, bereits eine Formulierung des System des gesellschaftlichen Utilitarismus vor uns, wie es in einem ganz analogen Satz von Leibniz zum Ausdruck kommt (omne honestum publice i. e. generi humano et mundo utile, omne turpe damnosum), und wie es neuerdings Jhering eingehend zu begründen unternommen hat (Der Zweck im Recht II 158 ff.).

Selbstbestimmung. Allein gibt es für den Beamten und Soldaten des Vernunftstaates, das unbedingt ergebene Organ für die Durchführung des Staatszweckes, irgendein Opfer, welches gegenüber diesem Zweck ein zu großes wäre?

Übrigens widersprach ja dem Empfinden des antiken Menschen ein Zwang gerade auf diesem Gebiete nicht in dem Grade wie unserem modernen. Der Hellene war gewöhnt, selbst die Ehe — als das Institut, welches dem Staate Bürger zu geben hat — unter einem rein politischen Gesichtspunkt zu betrachten;[1]) und es ist nur die äußerste Konsequenz dieser Auffassung, wenn der beste Staat, der, um der beste zu sein, sich auch seine Organe selbst schaffen zu müssen glaubt, den Anspruch erhebt, durch eine planmäßige Regelung des Fortpflanzungsgeschäftes sich die stetige Wiedererzeugung der für seinen Dienst geeignetsten Individuen dauernd zu sichern.

So legt denn der Vernunftstaat seinen Dienern, d. h. Beamten und Soldaten, die Verpflichtung auf, sich bei der Erzeugung der „für das Gemeinwesen bestimmten Kinder" an die Altersgrenzen zu halten, welche nach seiner Ansicht die sicherste Bürgschaft für einen tüchtigen Nachwuchs gewähren.[2]) Er verlangt von ihnen den Verzicht auf die Ehe, d. h. auf freiwillige und dauernde Verbindungen, und die Unterwerfung unter die künstlichen Veranstaltungen, durch welche die Staatsgewalt für jeden einzelnen Fall die einzelnen zusammenführt, obgleich dabei rücksichtslos nach den züchterischen Grundsätzen der individuellen Auslese[3]) die tüchtigsten Individuen vor den minder Tauglichen bevorzugt werden.[4]) Prinzip

[1]) Vgl. z. B. die spartanischen Ehegebräuche, die, um die Erhaltung der Familie zu sichern, im Unvermögensfalle des Mannes den monogamischen Charakter der Ehe unbedenklich preisgeben. Xen. Rep. Lac. I 7 ff.

[2]) Die Zeugung darf weder in zu jugendlichem noch in zu hohem Alter erfolgen. 459a ff.

[3]) Plato beruft sich ausdrücklich auf die Analogie der künstlichen Tierzüchtung. 459a.

[4]) Allerdings sollen die Mittel, durch welche die Regierung dies erreicht, ihr Geheimnis bleiben. Die Zuteilung der Frauen soll durch eine „schlaue Verlosung" erfolgen, welche den Anschein der Unparteilichkeit erweckt.

ist, daß „die Besten sich am häufigsten mit den Besten verbinden und umgekehrt die Schlechtesten nur mit den Schlechtesten". Die Tüchtigsten sollen eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft erzeugen, weshalb z. B. allen denen, welche im Kriegs- oder Friedensdienst sich hervorgetan — zugleich als Belohnung — eine „häufigere Begünstigung des Beilagers" zuteil wird. Unter Veranstaltung großer Festlichkeiten, mit Opfern und heiligen Liedern und unter feierlichen Gebeten der Priester und Priesterinnen und des ganzen Volkes erfolgt je nach Bedürfnis die Ziehung der Hochzeitslose; und nach ihrem Ausfall, den die Geschicklichkeit der Regierenden durch geheimen Trug bestimmt, sollen Bräutigam und Braut einander zugeführt werden. Ja die Grundsätze der Zuchtwahl werden so strenge durchgeführt, daß die Kinder von minder tüchtigen Individuen, denen man ja die Liebe nicht ganz versagen kann, von vorneherein als außerhalb der Klasse ihrer Eltern stehend behandelt werden. Sie sollen ebenso wie etwaige gebrechliche Kinder ihrer tüchtigeren Standesgenossen „beiseite geschafft werden".[1]) Ferner sollen alle Früchte einer von der Obrigkeit nicht angeordneten Verbindung abgetrieben, oder, wo das nicht möglich, so behandelt werden, als „sei für ihre Auferziehung kein Platz vorhanden".[2])

Indem so Generationen hindurch immer wieder diejenigen Individuen zur Nachzucht gewählt werden, welche die durch systematische Erziehung und Disziplinierung entwickelten Charaktereigenschaften in hervorragendem Maß bewähren, den anderen dagegen, welche sich den höchsten Staatszwecken weniger anzupassen vermögen, die Vererbung innerhalb des Standes versagt bleibt, werden die

[1]) 460 c, vgl. 459 e.

[2]) 461 c. Es soll eben die naheliegende Gefahr einer zügellosen geschlechtlichen Vermischung möglichst verhütet werden, indem jeder nicht legalisierte geschlechtliche Umgang als „Sünde" gegen den Staat verboten wird. Kinder, welche unter Übertretung des Sexualkodex gezeugt sind, heißen „eine Frucht der Finsternis und schwerer Unkeuschheit" (461 a). Der Timäos 19 a, der den Gedanken wieder aufnimmt, gibt demselben allerdings eine humanere Fassung. Er spricht nur von einer heimlichen Verteilung dieser Kinder unter die übrige Bürgerschaft (*τὴν ἄλλην πόλιν*).

dem Staatszweck angepaßten Eigenschaften der Elite des Soldaten- und Beamtenstandes nicht nur erhalten, sondern durch Häufung so sehr gesteigert, daß Plato an demselben eine „Herde von möglichster Vollkommenheit“[1]) zu erhalten hofft.

Aber auch noch in anderer Beziehung kommt dieses System dem Bestande der Klasse zugute. Indem es ihre Vermehrung der Willkür des einzelnen entzieht und sie stets mit den gegebenen Verhältnissen auszugleichen sucht, begegnet es zugleich der Gefahr eines allzu starken Angebots von Kräften, für welche der Staat keine Verwendung hätte.[2]) Eine Gefahr, die hier ja eine besonders große wäre, da der Kommunismus nicht nur jedem für sich volle Versorgung gewährt, sondern ihm auch die Fürsorge für den Unterhalt seiner Nachkommenschaft gänzlich abnimmt.[3])

So sind denn auch hier die Vorschläge Platos, so verwerflich sie für unser Gefühl erscheinen, aus den vorausgesetzten Zuständen mit strengster Folgerichtigkeit entwickelt; für diejenigen, welche die Voraussetzungen annehmen, sind sie logisch unabweisbar. Eine andere Frage ist freilich die, ob all das, was Plato sich von ihrer Durchführung verspricht, auch wirklich eintreten würde!

2.

Das Bürgertum.

Zu der Ausführlichkeit der Darstellung, welche Plato dem Soldaten- und Beamtentum widmet, steht in eigentümlichem Gegensatz die Kürze, mit der er über die Lebensordnung der Erwerbsgesellschaft hinweggeht.

[1]) *ποίμνιον ὅ τι ἀκρότατον.* 459e.

[2]) 460a: *τὸ δὲ πλῆθος τῶν γάμων ἐπὶ τοῖς ἄρχουσι ποιήσομεν, ἵν' ὡς μάλιστα διασώζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν ἀνδρῶν, πρὸς πολέμους τε καὶ νόσους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀποσκοποῦντες, καὶ μήτε μεγάλη ἡμῖν ἡ πόλις κατὰ τὸ δυνατὸν μήτε σμικρὰ γίγνηται.*

[3]) Wie v. Bortkiewicz, War Aristoteles Malthusianer? (Ztschr. f. d. ges. Staatswissensch. 1906 S. 390) wegen dieser nur dem platonischen Staat geltenden Bemerkungen mir die Behauptung unterschieben kann, Plato hätte dem Menschengeschlecht eine starke Tendenz zugeschrieben, sich über den gegebenen Nahrungsspielraum hiermit fortzupflanzen, ist mir unbegreiflich.

Man hat darin seit Aristoteles eine Lücke des ganzen politischen Systems sehen wollen[1]) und die bereits bei Aristoteles ziemlich deutlich ausgesprochene Vermutung daran geknüpft, als sei Plato vor den Schwierigkeiten zurückgeschreckt, welche diese Frage einer systematischen Behandlung entgegenstellt.[2])

Nun ist es ja allerdings richtig, daß Plato ein umfassendes Programm für die Ordnung des Wirtschaftslebens im Idealstaate nicht gibt, während er später in seinem der Wirklichkeit mehr angenäherten Organisationsentwurf des „Gesetzesstaates" einen ausführlichen Plan für die staatliche Regulierung der gesamten Volkswirtschaft dieses zweitbesten Staates ausgearbeitet hat. Auch ist es, wie wir sehen werden, ohne weiteres klar, daß Plato selbst nicht zu einem abschließenden Urteil darüber gelangt ist, wie und in welchem Umfange in der Praxis das zu verwirklichen sei, was ihm wohl als das Ideal einer Wirtschaftsordnung des besten Staates vorschwebte.

Trotzdem kann von einer „Lücke des Systems" nicht die Rede sein. Denn Plato selbst hat sich so klar und bestimmt wie möglich darüber ausgesprochen, warum er in dem Entwurf des idealen Vernunftstaates auf detaillierte Vorschläge nach der genannten Seite hin verzichtete.

Er hat ein lebhaftes Gefühl dafür, daß gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit, Verschlungenheit und Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Zustände, gegenüber dem nicht minder verschiedenartigen und wandelbaren Menschengemüt alle positive Satzung nur einen relativen Wert beanspruchen kann. Nach seiner Überzeugung ist es immer mißlich, das Leben durch starre Regeln meistern zu wollen, welche überall und immer Geltung beanspruchen. Denn kein Gesetzgeber sei imstande, genau im voraus zu bestimmen, was „für alle das Beste und Gerechteste" ist,[3]) und „indem er allen ins-

[1]) Noch Zeller ist dieser Ansicht II[4] 1, 907.

[2]) Aristoteles Pol. II 2, 11b. 1264a.

[3]) *Πολιτ.* 294b: . . . *νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς ἅμα πᾶσι περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ*

gesamt Vorschriften gibt, genau jedem einzelnen das ihm Angemessene zuzuteilen".[1]) Als ein Einfaches, welches seinem Wesen nach niemals mit dem Komplizierten sich decken wird,[2]) könne das geschriebene Gesetz — zumal auf dem Gebiete des so verwickelten wirtschaftlichen Verkehrsrechtes — nur mit „groben Durchschnitten" rechnen,[3]) niemals wirklich genügend auf das Individuelle eingehen. Die Verwirklichung der materiellen Gerechtigkeit, wie sie in denkbar idealster Weise der Vernunftstaat bezweckt, wird daher dem positiven Recht immer nur innerhalb enger Grenzen möglich sein. Es gibt kein formales Recht, welches nicht um den Preis teilweiser materieller Ungerechtigkeit erkauft wäre.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Unterwerfung der Regierenden unter das geschriebene Gesetz nur als ein Notbehelf, welcher unentbehrlich ist, um das Interesse der Regierten gegen deren Unverstand oder Egoismus zu schützen.[4]) Wie aber, wenn die Regierung aus Männern besteht, bei denen es eines solchen Schutzes nicht bedarf, „wahrhaften Staatsmännern", welche der „königlichen Wissenschaft" (*ἐπιστήμη βασιλική*) Meister sind? Sollen ihnen die Fesseln (*ἐμποδίσματα*) geschriebener Satzungen angelegt werden, die der praktischen Verwirklichung ihrer höheren Einsicht überall hindernd und störend in den Weg treten, einer Einsicht, die sich bei freier Betätigung notwendig besser bewähren muß, als alles Gesetz?[5])

ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τοῦ μηδέποτε μηδέν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἐῶσιν ἁπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἁπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν.

[1]) 295a.

[2]) 294c: *οὐκοῦν ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν; κινδυνεύει.*

[3]) *παχύτερον . . . ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλούς* 294e.

[4]) Ebd. 300a ff.

[5]) Vgl. das berühmte Bild vom Steuermann ebd. 297a: *ὥσπερ ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεὼς καὶ ναυτῶν ἀεὶ ξυμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σώζει τοὺς συνναύτας, οὕτω*

Es ist nur die einfache und unabweisbare logische Konsequenz dieser auch in dem Dialog über den „Staatsmann" (d. h. über das wahre Königtum) entwickelten Auffassung, wenn Plato darauf verzichtet, den Regenten seines Idealstaates über die Art und Weise, wie sie zu regieren hätten, „viele und weitläufige" (*πολλὰ καὶ μεγάλα*) Vorschriften zu machen.[1]) Er ist ja überzeugt, daß die von ihm vorgeschlagene Erziehung und Organisation des Beamtentums dem Staate eine Regierung verbürgt, welche das denkbar höchste Maß praktischer Erfahrung und theoretischer Erkenntnis in sich verkörpert, ein höheres jedenfalls, als es der bloße Theoretiker für sich in Anspruch nehmen konnte. Er würde also mit seinen eigenen Anschauungen über das Verhältnis der echten Staatskunst zum geschriebenen Gesetz in Widerspruch geraten sein, wenn er es „gewagt" hätte, einer so vollkommenen Regierung, welche „in den meisten Fällen" die notwendigen gesetzlichen Vorschriften leicht selbst finden werde,[2]) für alle Zukunft die Hand zu binden. Nicht die tote, gegenüber der rastlosen Bewegung des Lebens starr sich gleichbleibende Satzung soll die Grundlage der im Vernunftstaat verwirklichten idealen Gerechtigkeit sein, sondern die lebendige, aus dem ewig frischen Born praktischer Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis schöpfende Weisheit seiner leitenden Staatsmänner.

καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τῶν οὕτως ἄρχειν δυναμένων ὀρθὴ γίγνοιτ' ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω; καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφροσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα, μέχρι περ ἂν ἓν μέγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει, σώζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὦσι καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν;

[1]) Rep. 423d.

[2]) 425d: *τί δὲ, ᾧ πρὸς θεῶν, ἔφην, τάδε τὰ ἀγοραῖα ξυμβολαίων τε πέρι κατ' ἀγορὰν ἕκαστοι ἃ πρὸς ἀλλήλους ξυμβάλλουσιν, εἰ δὲ βούλει, καὶ χειροτεχνικῶν περὶ ξυμβολαίων καὶ λοιδοριῶν καὶ αἰκίας καὶ δικῶν λήξεως καὶ δικαστῶν καταστάσεως, καὶ εἴ που τελῶν τινες ἢ πράξεις ἢ θέσεις ἀναγκαῖοί εἰσιν ἢ κατ' ἀγορὰς ἢ λιμένας, ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀγορανομικὰ ἄττα ἢ ἀστυνομικὰ ἢ ἐλλιμενικὰ ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, τούτων τολμήσομέν τι νομοθετεῖν; Ἀλλ' οὐκ ἄξιον, ἔφη, ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν· τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅσα δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥαδίως που εὑρήσουσιν.*

Durch diese Anschauung war es grundsätzlich ausgeschlossen, daß der Entwurf des Idealstaates, „wie man vielleicht erwarten mag,“[1]) zugleich ein umfassendes Programm der Sozial- und Wirtschaftspolitik enthielt.

Man sieht, wie gründlich man Plato mißverstehen würde, wenn man mit Zeller annähme, daß Platos Idealstaat die Erwerbsstände „durchaus sich selbst überlasse“,[2]) oder mit Gomperz, daß Plato aus Mangel an Interesse es *vergessen* habe, sich über die Einzelheiten jener Regierungsweise zu äußern![3])

Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man die Stellung der wirtschaftlichen Klassen in diesem Staate völlig verkennt. Sie beruht auf der falschen Voraussetzung, daß hier nur die Angehörigen der Hüterklasse als Staatsbürger zu betrachten seien, und daß sich daher das Interesse des Staats an der materiellen und sittlichen Wohlfahrt seiner Bürger einzig und allein auf diese Klasse beschränke. Die „Masse des Volkes“ erscheint auf dem hier vorausgesetzten Standpunkt nur als die unentbehrliche materielle Unterlage für die Verwirklichung der mit dem Staatszweck selbst zusammenfallenden Lebensziele einer höheren Gesellschaftsklasse. Sie ist nichts, als die misera plebs contribuens, die keinen Anspruch darauf hat, die eigenen Lebenszwecke in gleicher Weise, wie die jener Bevorzugten, als Objekt staatlicher Fürsorge anerkannt zu sehen. „Ihre Beschaffenheit ist für das Gemeinwesen gleichgültig.“[4])

Hätte Plato wirklich so gedacht, so wäre sein ganzes politisches System eine Absurdität. Dieses System, welches ausdrücklich erklärt, daß es *keine* Klasse der Bürger auf Kosten der anderen glücklich machen will, es soll alles, was nicht Beamter oder Soldat

---

[1]) *ὡς δόξειεν ἄν τις* (423d). Man sieht, Plato hat den erwähnten Vorwurf von Aristoteles, Zeller u. a. sehr wohl vorausgesehen.

[2]) a. a. O. S. 907.

[3]) Griechische Denker, 1903², II S. 403.

[4]) Das ist die Voraussetzung, auf der die „berühmteste, weithin alles beherrschende“ Darstellung Zellers beruht. Ebenso Max Wundt, Geschichte der griech. Ethik I, 1908, S. 501.

ist, als ein ganz unwesentliches Mitglied der Gesellschaft, als reines Mittel zum Zweck behandelt haben, es soll das ganze arbeitende Bürgertum — vom gemeinen Handlanger bis hinauf zum Künstler — als eine Masse hingestellt haben, deren geistiges und sittliches Niveau ein so niedriges sei, daß von ihrem Wohle weiter nicht die Rede zu sein brauche, daß man über ihr Schicksal einfach zur Tagesordnung übergehen könne!

Was würde ferner der kulturpolitische Wert eines Staates bedeuten, dessen Leistungsfähigkeit in einseitigster Weise einem kleinen Bruchteil des Volkes zugute käme, während er für die ungeheure Mehrheit,[1]) vielleicht für $^{19}/_{20}$, weder in materieller, noch in sittlicher, noch in geistiger Hinsicht irgendeinen Fortschritt gegenüber den bestehenden Zuständen bedeutet hätte! Warum hätte endlich Plato ohne irgendeine innere oder äußere Nötigung das für den Bestand seines Idealstaates überaus gefährliche Experiment machen sollen, die kleine rein sozialistisch und zentralistisch organisierte Korporation seiner Hüter in den Mittelpunkt einer Gesellschaft zu stellen, deren ganzes Leben durch das diametral entgegengesetzte Prinzip des laisser faire (des *πάντα ἐατέον*) beherrscht worden wäre? Und vorausgesetzt, man traut ihm eine solche politische Ungeheuerlichkeit zu, wie läßt sich mit den oben entwickelten sozialökonomischen Grundanschauungen Platos die Ansicht vereinbaren, er habe die individualistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Wirklichkeit einfach in seinen Vernunftstaat herübergenommen und die Verwirklichung der sein ganzes Denken und Fühlen beherrschenden sozialistischen Ideen grundsätzlich auf einen ganz unverhältnismäßig kleinen Teil des Volkes beschränkt?

Plato hat bekanntlich in jenem späteren Werke zu zeigen gesucht, wie der Staat auch bei dem Verzicht auf die ideale Musterregierung des Vernunftstaates zu relativ befriedigenden Zuständen gelangen könne. Er hat sich hier genötigt gesehen, die Aufgabe,

[1]) Plato bestimmt einmal beispielsweise die Zahl der Hüter auf Tausend, denen ein Bauern-, Handwerker- und Handelsstand von mindestens 20000 Köpfen gegenüberstehen müßte.

deren Lösung er in der Politie getrost der „königlichen Kunst" der künftigen Lenker seines besten Staates anheimstellen konnte, seinerseits in Angriff zu nehmen und der geringeren Einsicht einer weniger vollkommenen Regierung durch Aufstellung von positiven Normen für die Einzelheiten der Verwaltung zu Hilfe zu kommen. Diese Normen, deren Beobachtung ihm für die Wohlfahrt von Volk und Staat unerläßlich erscheint, bezwecken eine mehr oder minder sozialistische Regulierung der gesamten Volkswirtschaft und erstrecken sich daher auch auf das Leben aller Klassen des Volkes. Mit großer Gründlichkeit vertieft er sich hier in die „niedere Welt des Marktes", von der er sich in dem früheren Werke mit „vornehmer Geringschätzung" abgekehrt haben soll.[1])

Es ist unbegreiflich, zeigt aber wieder einmal recht drastisch, wie sehr die Macht vorgefaßter Meinungen den Blick für das Nächstliegende trüben kann, daß noch niemandem der unlösbare Widerspruch aufgefallen ist, der sich bei der bisherigen[2]) Auffassung aus dieser Tatsache ergibt. Hier in den „Gesetzen" ein Staat, der zwar in Bezug auf die Güte der Regierung hinter den höchsten Anforderungen zurückbleibt, aber den Regierten doch noch des Guten genug leistet und ihnen nichts Geringeres verheißt als Erlösung von den schlimmsten Krankheitsformen der bestehenden Gesellschaft, von Mammonismus und Pauperismus und ihren Folgezuständen,[3]) ein Staat, der mit der größten Energie auf die Versittlichung des ganzen Verkehrs- und Arbeitslebens hinarbeitet;[4])

[1]) So Dietzel (Rodbertus II 228), der in dieser Hinsicht Plato auf eine Linie stellt mit Schelling und Hegel, im Gegensatz zu Fichte und seinem „Geschlossenen Handelsstaat".

[2]) Sie ist jetzt allerdings bei weitem nicht mehr in dem Grade die herrschende, wie damals, als ich ihr zuerst entgegentrat. So stellt sich z. B. der Platobiograph C. Ritter in seiner Abhdl. über „die politischen Grundanschauungen Platos, dargestellt im Anschluß an die Politeia" (Philologus 1910 S. 254 ff.) ganz auf meinen Standpunkt.

[3]) Vgl. z. B. die antikapitalistische Handels- und Gewerbepolitik des Gesetzesstaates im nächsten Abschnitt!

[4]) Vgl. Leg. XI 919 sowie Abschnitt 4.

— und dort in der *πολιτεία* ein Staat, welcher der wahrhaft vernunft- und naturgemäße zu sein beansprucht und die denkbar beste Regierung haben will, in welchem aber für die ungeheure Mehrheit der bürgerlichen Gesellschaft diese vortreffliche Regierung eine gänzlich unfruchtbare ist und sie in der Haupt- und Grundfrage der Zeit vollkommen im Stiche läßt, — ein Staat, der in der absoluten Unabhängigkeit der Regierungsgewalt von allen sozialen und wirtschaftlichen Sonderinteressen und Vorurteilen die denkbar beste Bürgschaft für eine gedeihliche Lösung gerade dieser Frage besitzt, der aber unbegreiflicherweise von solch einzigartigem Vorzug keinen Gebrauch macht!

Und das soll der Staat gewesen sein, der ausdrücklich den Anspruch erhebt, daß durch ihn das Wohl aller Bürger gefördert werden soll, der Staat, in welchem Plato auch dann noch das höchste politische Ideal erblickte, als er es unternahm, jenen zweitbesten Staat zu konstruieren?

Dieser Entwurf des zweitbesten Staates ist, wie schon bemerkt, ganz und gar von sozialreformatorischem Geiste erfüllt. Er erkennt ausdrücklich als ein „verständiges Gemeinwesen" (*πόλις νοῦν ἔχουσα*) nur ein solches an, welches die „Heilung" der sozialen „Krankheit" (*τῆς νόσου ταύτης ἀρωγήν*) ernstlich und auf breitester Basis in Angriff nimmt;[1]) und er spricht anderseits die Erwartung aus, daß ein solches verständiges Gemeinwesen bei der Durchführung dieser und aller sonstigen staatlichen Aufgaben sich so enge als nur immer möglich an das Vorbild des idealen Vernunftstaates anschließen werde.[2])

Wie wäre eine solche Auffassung möglich gewesen, wie hätte Plato auch damals noch den Vernunftstaat als das ideale Musterbild für jeden sozialen Zukunftsstaat aufstellen können, wenn derselbe sein sozialpolitisches Interesse ausschließlich auf seine Beamten

[1]) Leg. XI 919c f.

[2]) ib. 739e: *διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλῃ χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅ τι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν.*

und Soldaten konzentriert und die ganze übrige Gesellschaft dem „größten Übel" (dem *μέγιστον νόσημα*) überlassen, also selbst nicht den Anforderungen entsprochen hätte, welche Plato an ein verständiges Gemeinwesen stellt?

In den „Gesetzen" heißt es, selbst in einem Staate mit nur mittelmäßiger Verfassung und Verwaltung müsse für alle Freien und Sklaven soweit Sorge getragen werden, daß niemand in den äußersten Grad der Armut versinken könne und dadurch zum Betteln genötigt werde.[1]) Im besten Staate dagegen soll sogar die große Mehrzahl der Bürger völlig sich selbst überlassen bleiben!

Das einzige positive Zeugnis, welches für die angebliche „Gleichgültigkeit" des Vernunftstaates gegenüber dem gesamten erwerbenden und wirtschaftlich tätigen Bürgertum geltend gemacht wird, ist die bekannte Bemerkung der Politie, daß für den Bestand des Staates die Beschaffenheit der an Regierung und Gesetzgebung Beteiligten wichtiger sei, als die der Regierten. „Auf die anderen kommt es weniger an. Denn wenn auch die Schuhmacher schlecht sind und vorgeben, das Gegenteil, d. h. gute Schuster zu sein, so liegt darin noch keine Gefahr für den Staat. Wenn aber die Hüter der Gesetze und des Staates das nicht sind, was sie heißen, sondern es nur scheinen, dann sieht man, daß sie den ganzen Staat von Grund aus verderben, wie es ja auch allein in ihrer Hand liegt, den Staat zu einem gut verwalteten und glücklichen zu machen."[2])

Daß diese Bemerkung für die bisherige Auffassung nichts beweist, liegt auf der Hand. Nur vorgefaßte Meinung kann in ihr einen falschen Aristokratismus finden. Es ist nicht aristokratisches Vorurteil, sondern einfach wahr, daß der Staat in erster Linie an

[1]) Leg. 936 b.

[2]) 421 a: *ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος· νευροῤῥάφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προσποιησάμενοι εἶναι, μὴ ὄντες, πόλει οὐδὲν δεινόν· φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες, ἀλλὰ δοκοῦντες, ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν.*

der Fähigkeit seiner Organe interessiert ist und erst in zweiter an der Tüchtigkeit der einzelnen Privaten.[1])

Übrigens ist diese letztere Plato keineswegs gleichgültig.[2]) Die Regierung seines Idealstaates hat sorgfältig darüber zu wachen, daß nicht bloß die Regierenden, sondern auch alle anderen Klassen ihr Tagewerk in möglichst tüchtiger Weise betreiben.[3]) Daher finden sich auch gerade in dem Entwurf des Idealstaates die bekannten Erörterungen, wie durch die Vervollkommnung der Arbeitsteilung und die Bekämpfung des Mammonismus und Pauperismus die Tüchtigkeit des wirtschaftenden Volkes gehoben werden könne. Diese Tatsache kann nur derjenige übersehen, der mit Zeller der Ansicht ist, daß bei einem „Verächter aller Erwerbstätigkeit" wie Plato „von volkswirtschaftlichen Gesichtspunkten überhaupt keine Rede sein" könne!

Nun soll aber die Stelle nicht bloß beweisen, daß Plato die praktische Tüchtigkeit der arbeitenden Klassen gering geschätzt hat, sondern noch mehr, daß ihm auch für ihre Moralität das nötige Interesse fehlte.[4]) Nach der Ansicht Zellers hätte Plato, wenn ihm an der Erziehung der gewerblichen Klassen etwas gelegen war, dieses

---

[1]) Thomas Morus, der gewiß kein Verächter wirtschaftlicher Arbeit ist, hat den Satz Platos noch schroffer formuliert: Reipublicae, heißt es in der Utopia (II 217), ... salus et pernicies a moribus magistratuum pendet. Vgl. auch die Bemerkung Paulsens (Ethik II 750) über die Bedingungen des Interesses der Gesamtheit an dem Erfolg der wirtschaftlichen Arbeit des einzelnen.

[2]) Zeller übersieht, daß es nicht heißt τῶν ἄλλων οὐδεὶς λόγος, sondern ἐλάττων λόγος. Das hat freilich schon Hegel ignoriert (Gesch. der Phil. I 286), dessen Auffassung der Politie überhaupt die Anschauungen der Folgezeit in hohem Grade beeinflußt hat.

[3]) 421c. Plato ist also ebenso, wie sein Kritiker Aristoteles II 2, 14. 1264b, überzeugt, daß in der Tat die Beschaffenheit der letzteren für den Bestand des Idealstaates eine wichtige Sache ist. — Das hat auch bereits Rohle, Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. 145), bis zu einem gewissen Grade wenigstens erkannt; eine Schrift, die überhaupt — trotz mancher Einseitigkeiten und Übertreibungen — mehrfach richtigere Wege eingeschlagen hat, als die herkömmliche Auffassungsweise.

[4]) Letzterer Ansicht ist übrigens auch Rohle.

irgendwie andeuten, er hätte sagen müssen: „Ob der Schuster ein Schuster oder nicht, berührt den Staat nicht groß, aber ob er ein rechtschaffener Mann ist, berührt ihn."

Darauf ist einfach zu erwidern, daß nach dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle eine solche Bemerkung gar nicht am Platze war, daß dagegen Plato unmittelbar darauf, wo er von den genannten wirtschaftspolitischen Maßregeln zur Hebung des dritten Standes spricht, in der Tat sein Interesse an der Sittlichkeit desselben so deutlich wie nur möglich zu erkennen gibt! Er will die Bürger des dritten Standes vor Not, wie vor Überfluß bewahrt wissen, weil sie dadurch nicht bloß zu schlechten Arbeitern, sondern auch zu schlechten Menschen würden,[1]) weil sonst Ausschweifung, Müßiggang, gemeine Gesinnung (*ἀνελευθερία*) unter ihnen überhand nehmen könnte.[2])

Ebenso leicht erledigt sich die Behauptung, daß Plato, wenn ihm an der Sittlichkeit des dritten Standes etwas lag, auch hätte angeben müssen, wie derselbe dazu erzogen werde.

Wir sahen, daß Plato der Regierung des besten Staates solche Detailvorschriften in Beziehung auf den dritten Stand überhaupt nicht macht.[3]) Anderseits enthält der Organisationsentwurf des zweitbesten Staates in der Tat solche Angaben über die Art und Weise, wie auch die Moralität der wirtschaftenden Klassen zu heben sei — und zwar nicht bloß im öffentlichen Interesse, sondern zu deren eigenem Besten.[4]) Plato sagt dort, die Hüter der Gesetze hätten stets zu bedenken, daß sie nicht bloß Leute zu regieren haben,

[1]) 421c: *χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί.*

[2]) 442a.

[3]) Ebensowenig wie über andere wichtige Lebensfragen des Staates, z. B. die Organisation der Justiz, Verwaltung usw. Warum zieht Zeller daraus nicht den Schluß: „Wenn Plato an einer guten Justiz, Verwaltung usw. etwas lag, so hätte er auch angeben müssen, wie dieselbe zu organisieren sei."

[4]) Leg. 920c: *καὶ σχεδὸν οὕτως ἄν* — d. h. nach Verwirklichung der platonischen Vorschläge — *κατηλεία τὰ μὲν ὠφελοῖ ἑκάστους, σμικρότατα δὲ ἂν βλάπτοι τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι χρωμένους.*

denen die Wohltat einer guten Abkunft und guten Erziehung zuteil geworden, und die daher vor gesetzwidrigem und schlechtem Tun leichter zu bewahren seien, als diejenigen, denen dieses versagt ist, und die noch dazu durch ihren Beruf starken Versuchungen ausgesetzt sind. Diese müßten besonders sorgfältig überwacht werden. Es müßten Mittel und Wege gefunden werden, daß selbst der Charakter des niedrigsten Krämers „nicht so leicht ein schmutziger und schamloser werde", daß wir auch „an einem solchen einen möglichst wackeren oder doch einen möglichst wenig Tadel verdienenden Mitbewohner unseres Staates haben".[1]) Ja Plato geht noch weiter und gibt selbst ausführliche Anweisungen über die Hebung derjenigen Menschenklasse, deren moralische Verkümmerung für die Anschauung des Hellenen wohl als eine hoffnungslose erscheinen konnte, nämlich der Unfreien. Gegenüber der Ansicht, daß an der Sklavenseele nichts Gesundes sei (*ὡς ὑγιὲς οὐδὲν ψυχῆς δούλης*), und daß man dem Sklaven in allem und jedem mißtrauen müsse, hebt Plato die Tatsache hervor, daß viele Sklaven in jeder Art von Tüchtigkeit ihre Herren überträfen (*κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν*). Er erklärt es als eine Angelegenheit von großer Wichtigkeit für das öffentliche, wie für das private Interesse, diese Tüchtigkeit im Sklaven zu entwickeln, und er verlangt zu dem Zwecke eine sorgfältige moralische Einwirkung auf dessen seelisches Leben. Der Staat wie der einzelne muß wünschen, daß die Sklaven ihren Herren möglichst wohlwollend gegenüberstehen.[2]) In der Behandlung der Sklaven zeigt

---

[1]) 920a: *ὅπως ὡς ἄριστος ἢ καὶ κακὸς ὡς ἥκιστα ὁ τοιοῦτος ἡμῖν ᾖ ξύνοικος ἐν τῇ πόλει, τοὺς νομοφύλακας χρὴ νοῆσαι φύλακας εἶναι μὴ μόνον ἐκείνων, οὓς φυλάττειν ῥᾴδιον μὴ παρανόμους καὶ κακοὺς γίγνεσθαι, ὅσαι γενέσει καὶ τροφαῖς εὖ πεπαίδευνται, τοὺς δὲ μὴ τοιούτους ἐπιτηδεύματά τε ἐπιτηδεύοντας, ἃ ῥοπὴν ἔχει τινα ἰσχυρὰν πρὸς τὸ προτρέπειν κακοὺς γίγνεσθαι, φυλακτέον μᾶλλον.* Vgl. 919c: *... τοῖς μεταοχοῦσι τούτων τῶν ἐπιτηδευμάτων εὑρεῖν μηχανὴν, ὅπως ἤθη μὴ ἀνέδην ἀναισχυντίας τε καὶ ἀνελευθέρου ψυχῆς μέτοχα συμβήσεται γίγνεσθαι ῥᾳδίως.*

[2]) *χρὴ δούλους ὡς εὐμενεστάτους ἐκτῆσθαι καὶ ἀρίστους.* 776d vgl. 777c, wo an geschichtlichen Beispielen des Gegenteils bewiesen wird, wie gefährlich die Nichterfüllung dieser Forderung werden kann.

es sich, wer imstande ist, „eine fruchtbare Tugendsaat auszustreuen“ (*σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν*).[1]) Es handelt sich um eine sittliche Pflicht, deren Erfüllung — weil von dem Starken gegenüber dem Schwachen geübt — das echteste Kriterium einer wahrhaft gottesfürchtigen und gerechten Gesinnung sei.[2])

In solcher Gesinnung nimmt sich der platonische Gesetzesstaat selbst der Unfreien an, die nicht einmal Hellenen, sondern verachtete Barbaren sind, da Plato in seinem Staat alles, was hellenischen Stammes ist, von vorneherein vom Sklavenlos verschont wissen will.[3]) Und bei solchen Anschauungen sollte es Plato für „gleichgültig“ erklärt haben, ob in seinem Vernunftstaat der Gewerbetreibende, der hier noch dazu dem Staate als Bürger angehört, ein rechtschaffener Mensch ist oder nicht, während in den „Gesetzen“ als die einzige Steuer, welche der Staat von den Gewerbetreibenden fordert, deren Rechtlichkeit bezeichnet wird.[4]) Derselbe Mann, der sogar den nichtgriechischen Sklaven zum „Wohlwollen“ gegen seinen Herrn erzogen wissen will, sollte es nicht „der Mühe wert“ gefunden haben,[5]) im Vernunftstaat auf die Gesinnung der großen Mehrheit der Bürger einzuwirken, er sollte sich „mit dem passiven Gehorsam des dritten Standes begnügt haben, der im Notfall erzwungen werden kann“?[6])

Wenn dem wirklich so wäre, so müßte Plato seine Stellung zur wirtschaftlichen Arbeit und zum wirtschaftenden Bürgertum in der Zeit von der Abfassung des „Staates“ bis zu der der „Gesetze“ völlig geändert haben. Er wäre dann aber auch für uns ein psychologisches Rätsel! In der von dem kühnsten Optimismus erfüllten Epoche seines Lebens, in welcher er von der idealen Ent-

[1]) 777e.

[2]) 777d.

[3]) Diese Forderung der Aufhebung der Unfreiheit für alle Hellenen wird bereits im Staate (469b) aufgestellt.

[4]) Der Gesetzesstaat verlangt von ihnen *μετοίκιον μηδὲ σμικρὸν πλὴν τοῦ σωφρονεῖν κτλ.* Leg. 850b.

[5]) Zeller S. 890.

[6]) Ebd. S. 908.

wicklungsfähigkeit der menschlichen Natur so hoch wie möglich dachte, hätte er dem wirtschaftenden Bürgertum in all seinen Gliedern die Möglichkeit des sittlichen Fortschrittes grundsätzlich abgesprochen; später dagegen, als bei ihm mit der gesteigerten Empfindlichkeit für die Schwächen der menschlichen Natur auch die Neigung zur herben Beurteilung der Menschen überhaupt zugenommen, als traurige persönliche Erfahrungen seinen Glauben an die Menschheit erschüttert und ihn zum Verzicht auf die Ausführung seiner liebsten Ideale bestimmt hatten, hätte er gerade über die der sittlichen Versuchung und Entartung am meisten ausgesetzte Masse des Volkes ungleich günstiger geurteilt!

Nun sind es allerdings gerade Äußerungen der „Politik", auf welche sich diejenigen stützen, die da meinen, Plato habe es sich gar nicht anders denken können, als daß derjenige, welcher sich der wirtschaftlichen Arbeit widmet, „keinerlei persönliche Tüchtigkeit erlange".[1]) Allein haben die Worte Platos wirklich diesen Sinn?

Er klagt einmal über die unberufenen Elemente, welche sich — besonders aus gewerblichen Kreisen — zu den Studien drängten, um deren schöner Außenseite willen „von der Technik zur Philosophie" überspringen, obgleich sie entweder von Haus aus ungenügend veranlagt seien oder durch die unvermeidlichen Nachteile einer handwerksmäßigen Beschäftigung eine Störung und Hemmung in ihrer leiblichen und geistigen Entwicklung erlitten hätten. Worin dieses Zurückbleiben der körperlichen und geistigen Entwicklung besteht, wird nicht gesagt. Es wird nur mit bildlichem Ausdruck von einer „Niederbeugung", einer „Knickung" der Psyche gesprochen. Dieselbe erscheint wie ein Baum, dem die Krone gebrochen und damit die Fähigkeit zum Emporwachsen genommen ist.[2])

---

[1]) Zeller ebd. 890.

[2]) Rep. 495 d: *ἐκ τῶν τεχνῶν ἐκπηδῶσιν εἰς τὴν φιλοσοφίαν, οἳ ἂν κομψότατοι ὄντες τυγχάνωσι περὶ τὸ αὑτῶν τέχνιον. ὅμως γὰρ δὴ πρός γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται· οὗ δὴ ἐφιέμενοι πολλοὶ ἀτελεῖς μὲν τὰς φύσεις, ὑπὸ δὲ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν, ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ*

Aber dem ganzen Zusammenhange nach kann der Sinn der Stelle nur folgender sein: Wer durch mechanische Arbeit sein Brot erwerben muß, vermag sich nicht jene Harmonie der physischen und geistigen Kräfte zu erhalten, welche die Hauptbedingung erfolgreicher Gedankenarbeit ist. Auch liegt es in der Natur der mechanischen Arbeit und der Sorge für den täglichen Erwerb, daß sie jene Energie des Denkens und jenen idealen Aufschwung der Seele nicht aufkommen läßt, welche die höchsten Berufe voraussetzen.

Es ist das dieselbe Anschauung, wie wir sie z. B. bei Fichte wiederfinden, wenn er „über das Wesen des Gelehrten" sagt, daß die große Masse der Menschen ausschließlich in der Welt der sinnlichen Erscheinung lebe und in dem, was diese für Realität nimmt, niemals sich zur Erkenntnis dessen aufzuschwingen vermöge, was aller Erscheinung zugrunde liegt. Die moderne Sozialwissenschaft betrachtet sogar *das* als eine offene Frage, ob „der mechanische Handarbeiter je die Nerven- und Denkentwicklung erreichen wird, wie unsere heutigen Kaufleute und Mittelstände".[1]) Wie kann man es da als Ausfluß aristokratischen Hochmutes gegenüber den handarbeitenden Klassen bezeichnen, wenn ihnen Plato nicht die Nerven- und Denkentwicklung zutraut, welche die höchsten Berufe voraussetzen? Von *Klassenvorurteilen* kann hier so wenig die Rede sein, wie bei dem Handwerkersohn Fichte, der, obwohl ein lebhafter Vorkämpfer bürgerlicher Freiheit und Gleichheit, aus denselben Prämissen, wie Plato, den Schluß zieht, daß *politische* Freiheit höchstens nur für einen notwendig sei, daß die Übertragung der Regierungsgewalt an diesen einen oder einen „Ausschuß" den Vorteil gewähre, daß die „Bürger alsdann ruhig fortfahren können, dasjenige zu treiben, was sie *verstehen*!"[2])

τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βαναυσίας τυγχάνουσιν. ἢ οὐκ ἀνάγκη; καὶ μάλα, ἔφη.

[1]) Schmoller in dem Aufsatz über die Arbeitsteilung a. a. O. S. 102.

[2]) Ges. Werke VII 160. Man lese auch die düstere Schilderung des Arbeitslebens und Verkehrs im zweiten Buche des „geschlossenen Handelsstaates" — und man wird Plato richtiger beurteilen!

Nun ist es allerdings richtig, daß von Plato das Banausentum mit einer gewissen Schroffheit in seine Schranken zurückgewiesen wird. Aber es ist damit doch noch nicht gesagt, daß bei einer handwerksmäßigen oder gewerblichen Tätigkeit überhaupt von keinerlei persönlicher Tüchtigkeit mehr die Rede sein könne, daß jeder Gewerbsmann notwendig das sein müsse, was wir einen „an Leib und Seele verkümmerten" Menschen nennen.

Wenn Plato in der Handarbeit eine Ursache zu vielfacher Schwächung der physischen, seelischen und geistigen Kräfte sieht, folgt daraus, daß er diese Verkümmerung für eine so weitgehende und rettungslose hielt, um das ganze produzierende Bürgertum einfach seinem Schicksale zu überlassen? So ungünstig auch die Vorstellungen gewesen sein mögen, welche sich Plato bei seiner Einsicht in das Getriebe der Volkswirtschaft und der technischen Produktion[1]) und in die Wirkungen einer weitgediehenen gewerblichen Arbeitsteilung ja notwendig aufdrängen mußten, pessimistischer sind seine Äußerungen jedenfalls nicht, als diejenigen, welche der Begründer der modernen Nationalökonomie über die nach seiner Ansicht in fortgeschrittenen Industrie- und Handelsstaaten unvermeidliche Verkümmerung der handarbeitenden Klassen getan hat.

Es ist von Interesse, diese Ausführung Adam Smiths sich zu vergegenwärtigen. Sie vereinigt an einer Stelle alle die Klagen, in welchen der doktrinäre Liberalismus, wenn sie bei antiken Autoren auftreten, nur Vorurteile eines falschen Aristokratismus zu sehen pflegt. „Der Verstand der meisten Menschen" — sagt Adam Smith — „wird bloß durch ihre gewöhnliche Beschäftigung gebildet.

---

[1]) Man denke nur an die mannigfaltigen treffenden Vergleiche und Beispiele aus den verschiedensten Produktionsgebieten, z. B. die Ausführungen im „Staatsmann" über die Technik der Gewebeindustrie, an die Erörterungen über die Entstehung des Geldes und des Handels, über die Vorzüge der Arbeitsteilung u. dgl. m. — Wie Dilthey, Einleitung i. d. Geisteswiss. S. 286, angesichts dieser Ausführungen behaupten kann, Plato habe in „falscher Vornehmheit", infolge seiner „falschen vornehmen Richtung Arbeit, Gewerbe und Handel keiner Untersuchung unterzogen", ist mir unbegreiflich.

Der Mensch, welcher sein ganzes Leben damit zubringt, einige einfache Operationen unaufhörlich zu wiederholen, deren Erfolg auch immer derselbe oder doch sehr gleichförmig ist, kommt nie in den Fall, sein Nachdenken anzustrengen oder seine Erfindungskraft zu üben. Er verliert also gewöhnlich die Fähigkeit nachzudenken und wird mit der Zeit so unwissend und beschränkt, als nur irgendein menschliches Geschöpf werden kann. Die Schlafsucht, in welche sein Geist versinkt, macht ihn nicht nur unfähig für vernünftige Diskussion, sondern erstickt auch in ihm alle edleren Gefühle des Herzens und erlaubt ihm daher nicht einmal die gewöhnlichen Pflichten des Privatlebens gehörig zu erfüllen. Über die großen und umfassenden Gegenstände des öffentlichen Wohles ist er durchaus unvermögend ein Urteil zu fällen, und wenn nicht außerordentliche Vorkehrungen getroffen sind, den Wirkungen seiner Lebensweise entgegenzuarbeiten, so ist er auch unfähig, sein Vaterland im Kriege zu verteidigen. Die Einförmigkeit seiner sitzenden Lebensweise schwächt seinen natürlichen Mut und . . . sogar seine körperlichen Kräfte. Die Geschicklichkeit in seinem Gewerbe scheint also auf Kosten all seiner geistigen, sozialen und kriegerischen Tugenden erworben zu sein. In diesen Zustand muß aber der arbeitende Arme, also der größte Teil des Volkes bei einer Nation, die in Gewerbe und Handel große Fortschritte macht, notwendig geraten, wenn nicht der Staat sich seiner Erziehung und Ausbildung annimmt." Ohne dies würde nach Smith „der große Haufe völliger Verwilderung anheimfallen."[1])

Man sieht, selbst die denkbar ungünstigste Vorstellung über die Wirkungen der Lebenslage der Massen braucht an und für sich noch keinen Verzicht auf die Forderung zu enthalten, daß diesen Wirkungen von seiten der Gesamtheit entgegengearbeitet werden müsse. Wenn man die analogen Äußerungen Platos anders beurteilt, als die des liberalen Volkswirtes, so liegt dies eben nur an den übertriebenen Vorstellungen, die man sich von seinem „starren

[1]) W. of. n. V 3, 1, 2.

Aristokratismus" macht. Aus seinen Äußerungen selbst läßt sich ein solcher Verzicht nicht herauslesen.[1])

Noch weniger ist ein solcher Verzicht ausgesprochen in der einzigen Stelle der Republik, welche neben der eben besprochenen überhaupt noch in Betracht kommt. Diese zweite Stelle ist gewissermaßen die Ergänzung der ersteren. Wie diese hauptsächlich auf Grund der geistigen Inferiorität der großen Masse einen Protest gegen das Eindringen des Banausentums in die Gebiete rein geistigen Tuns enthält, so tritt jene den politischen Ansprüchen desselben mit einem Hinweis auf die fehlende moralische Qualifikation entgegen.

Die große Masse wird für unreif zu politischer Selbstbestimmung erklärt. Sie muß sich von Rechts wegen durch diejenigen leiten lassen, welche „das Göttliche als Herrschendes in sich tragen", und diese Forderung wird mit dem Hinweis auf die Masse derjenigen begründet, durch welche Handwerk und Handarbeit verächtlich würden, weil sie nicht verstünden, dem edleren Teile ihres Selbst auf die Dauer die Herrschaft über Leidenschaft und Begierde zu verschaffen, sondern dazu erst des äußeren Zwanges des Gesetzes bedürfen.[2])

Auch diese Äußerung enthält nicht die absolute Verurteilung, die man aus ihr herauszulesen pflegt. Sie gibt nur ein Urteil über die tatsächliche Durchschnittsgesinnung der Masse. Sie sagt

---

[1]) Es ist völlig irreführend, wenn Gomperz (a. a. O.) behauptet, im Gorgias (312e) werde von einem Mechaniker mit wegwerfender Mißachtung gesprochen, eben weil er ein Handwerker ist; und im Euthyphron (4d) erscheine die Impietät des zum Ankläger seines Vaters Gewordenen um so greller, weil dieser doch nur den Tod eines bloßen Tagelöhners verschuldet habe. In Wirklichkeit ist aber bei Plato gar nicht vom Tod eines „bloßen Tagelöhners" die Rede, sondern von dem eines Trinkers und Mörders! Und im Gorgias erscheint der Mechaniker nicht vom Standpunkt Platos aus als Handwerker verächtlich, sondern von dem des Vertreters der Herrenmoral, des Kallikles, und Plato bezeichnet diese hochmütige Verachtung des Handwerkers im Mechaniker als lächerlich!

[2]) 590c.

keineswegs, daß die Handarbeit an und für sich oder gar jede wirtschaftliche Arbeit überhaupt den Menschen unfähig mache, ein gewisses Maß von Sittlichkeit zu erwerben. Plato selbst erkennt ja später einmal ausdrücklich eine Art des Erwerbes an, den Landbau, — in welcher wenigstens die leitende wirtschaftliche Arbeit „den Erwerbenden nicht nötigt, das zu vernachlässigen, um dessentwillen man Erwerb sucht, nämlich Seele und Leib".[1] Aber selbst die industrielle Klasse des Idealstaates kann er sich nicht körperlich und moralisch so verkümmert vorgestellt haben, wie man gewöhnlich annimmt. Er unterscheidet unter den Bürgern des Idealstaates diejenigen, welche „an Leib und Seele gut geartet sind" (*εὐφυεῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς*) von denjenigen, welche „der Seele nach schlecht geartet und unheilbar sind" (*τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους*). Nach der herrschenden Auffassung könnten die wirtschaftenden Klassen nicht zu den ersteren gehören, sondern nur zu den letzteren. Daß davon aber keine Rede sein kann, beweist das Schicksal, welches dieser „Schlechtgearteten" im Idealstaate harrt: „Sie müssen sterben!"[2]

Wir dürfen eben nicht vergessen, daß Plato zweierlei Arten von Sittlichkeit kennt: eine ideale auf der vernunftgemäßen Erkenntnis der Wahrheit, auf dem „Wissen" beruhende Sittlichkeit: die philosophische Tugend, und jene „volkstümliche", bürgerliche Tugend (*δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή*)[3], welche durch Angewöhnung und Übung entsteht (*ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυίαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*).

Diese „bürgerliche" Tugend, die sich insbesondere als Besonnenheit und Rechtschaffenheit (*σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη*)[4] äußert, spricht Plato dem dritten Stande des Idealstaates so wenig

[1] Leg. 743d: ... *ὁπόσα μὴ χρηματιζόμενον ἀναγκάσει ἀμελεῖν ὧν ἕνεκα πέφυκε τὰ χρήματα.*

[2] Rep. 410a.

[3] Phädon 82a.

[4] Rep. 500d.

ab, daß er sie vielmehr für den Bestand des Staates geradezu unentbehrlich nennt.[1])

Auch Zeller kann das nicht leugnen,[2]) und stellt uns damit vor das unlösbare psychologische Rätsel, wie dieselben Menschen, von denen es sich Plato „gar nicht anders denken kann, als daß in ihrem Innern die niedrigen Kräfte über die edleren die Herrschaft gewinnen", daß sie „keinerlei persönliche Tüchtigkeit" erlangen können, gleichzeitig zur Übung dieser Tugenden befähigt sein sollen!

Wer das Göttliche nicht „als ein Herrschendes in sich trägt", der braucht eben noch lange nicht immer ein willenloses Opfer niedriger Triebe zu sein. Was ihm fehlt, ist nur jene höhere Erkenntnis, welche der „Wissende" von dem wahren Wesen, von den Gründen und der Notwendigkeit des Sittlichen hat. Er kann nur das erreichen, was Plato eine „richtige Vorstellung" nennt, die δόξα ἀληθής, welche sich vor jener Erkenntnis, der ἐπιστήμη, dadurch unterscheidet, daß sie als ein bloßes Meinen immer die Möglichkeit des Rückfalls in falsche Vorstellungen zuläßt,[3]) wie sie eben das Wissen als festgegründete Erkenntnis der Wahrheit von vorneherein ausschließt. Das Wissen kann durch keine Überredung wankend gemacht werden, die bloße richtige Vorstellung dagegen kann es, weil sie selbst durch Überredung, durch Einwirkung auf das wandelbare Gemüt erzeugt ist, nicht durch die Erhebung des Intellekts zu einem Wissen, das seiner Natur nach unantastbar ist.[4])

Die für die große Mehrheit erreichbare Sittlichkeit erscheint von diesem Standpunkt aus als ein unsicherer und wandelbarer Besitz. Sie genügt, um den einzelnen zu einem „leidlich guten" Menschen (ἀνὴρ μέτριος)[5]) zu machen, aber nicht, um eine über alle Anfechtungen erhabene Herrschaft des Göttlichen in seiner Seele zu

[1]) Vgl. unten.
[2]) a. a. O. 281.
[3]) Meno 97 ff. Rep. 500c.
[4]) Timäos 51e.
[5]) Phädon 82b.

erzeugen, welche „die Richtung auf das, was droben ist", unerschütterlich festhält.[1]) Sie gibt — zumal großen Versuchungen gegenüber — nicht die Bürgschaft der Unantastbarkeit, wie sie Plato von demjenigen fordert, der Anspruch auf die politische Herrschaft macht.

Wer wollte leugnen, daß diese Auffassung mit ihrer einseitigen Ableitung der Sittlichkeit aus der Erkenntnis der „nichtphilosophischen" Tugend keineswegs gerecht wird! Sie unterschätzt die unreflektierte Sittlichkeit des geistig Tieferstehenden und verkennt daher, daß die höchste Tugend in jeder Schichte der Gesellschaft möglich und individuell auch tatsächlich vorhanden ist. Allein diese Unterschätzung des für den Niedrigsten erreichbaren Maßes individueller Sittlichkeit berechtigt uns nicht, in dem Urteil über die tatsächliche Durchschnittsgesinnung der großen Mehrheit den Ausdruck hochmütiger Mißachtung zu sehen. Es ist ein Urteil, das gerade damals angesichts der Klassenherrschaft des Demos nur zu begreiflich war, und dem sich ganz analoge Äußerungen durchaus volksfreundlicher Beobachter an die Seite stellen lassen. „Bei den Massen", sagt z. B. Schmoller, „bleibt der Egoismus innerlich, wenn auch gebändigt durch die sittlichen Ergebnisse des sozialen Lebens, die Ursache der meisten Handlungen."[2]) Anderseits sollte man nie vergessen, daß Plato der einer ungestörten Muße sich erfreuenden Geldaristokratie genau dieselbe sittliche Unzulänglichkeit für die politische Herrschaft zuschreibt, wie der Handarbeit, überhaupt Anforderungen an die Charakter- und Geistesbildung der Regierenden stellt, welchen unter tausend Menschen im günstigsten Falle einige wenige, in der Regel höchstens einer oder zwei zu genügen vermögen.[3])

[1]) Rep. 621 c.

[2]) In dem Aufsatz über die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft a. a. O.

[3]) Dabei urteilt Plato über die Niedrigkeit der Gesinnung der Durchschnittsmenschen immer noch günstiger als einer der größten modernen Menschenkenner (Shakespeare im Hamlet): „To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousands.

Wir haben es eben hier mit einer Auffassung zu tun, bei der die Frage nach dem Berufe und der sozialen Stellung des einzelnen insoferne an Bedeutung verliert,[1]) als gegenüber der „königlichen Kunst", die mit ihrer Einsicht das Ganze umfaßt und das Ganze beherrscht, jede andere Tätigkeit, welche im Dienste für einzelne Bedürfnisse der Gesellschaft aufgeht, in gleicher Weise als eine dienstbare erscheint (*τέχνη, ἐπιστήμη διάκονος*). Der Landwirt wie der Gewerbsmann, der Lohnarbeiter, wie der Bankier und Kaufmann, der Ringmeister wie der Arzt, der Schreiber wie der Priester und Seher,[2]) sie alle erscheinen hier eben wegen der Schranken ihrer Tätigkeit und ihres Wissens von den Anforderungen „staatsmännischen Tuns" (*πολιτικῆς πράξεως*) gleichweit entfernt.[3]) In dieser Hinsicht besteht für Plato kein Unterschied zwischen dem bescheidenen Arbeiter und dem „hochmütigen wegen der Wichtigkeit seines Berufes hochangesehenen" Priester.[4])

Sollte es nun aber Plato deswegen, weil ihm die Angehörigen aller anderen Berufe dem zur Leitung des Ganzen befähigten philosophischen Staatsmann gegenüber eine niedrigere Stufe des Wissens und der Einsicht repräsentieren, für gleichgültig erklärt haben, ob sie überhaupt ein höheres oder geringeres Maß von Tüchtigkeit besäßen? Man sieht, zu welchen Konsequenzen die genannte Anschauungsweise führt!

Übrigens findet unsere Auffassung auch in dieser Frage ihre volle Bestätigung durch die „Gesetze". Auch im zweitbesten Staate werden politische Rechte nur solchen eingeräumt, welche Gewinn aus Handel und Gewerbe „verschmähen" und ihre „wahrhaft freie" Gesinnung nicht in „schimpflichem Handwerkersinn" untergehen

---

[1]) Vgl. *Πολιτ.* 297: *ὡς οὐκ ἄν ποτε πλῆθος οὐδ' ὡντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ σμικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἕν ἐστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθὴν κτλ.* (sc. *ἐῤῥήθη*).

[2]) Vgl. die Aufzählung ebd. 267e, 290a.

[3]) Ebd. 289e.

[4]) 290d.

lassen.[1]) Und trotz dieser Auffassung wird gleichzeitig die möglichste Versittlichung des Arbeitslebens bis herunter zum verachteten Trödler, ja zum Sklaven gefordert! Warum sollte also eine solche Forderung mit dem Standpunkt des Idealstaates unvereinbar sein, in welchem der Handwerker noch dazu eine ungleich geachtetere Stellung einnimmt?

Man läßt sich eben viel zu sehr durch den Eindruck bestimmen, welchen die schroffe Form mancher platonischer Äußerungen macht, und zieht daher Konsequenzen aus ihnen, die dem Urheber selbst ferne lagen. Man übersieht, daß die oft leidenschaftlich bewegten und wohl auch gelegentlich sich widersprechenden Äußerungen einer genialen Persönlichkeit, eines von rücksichtslosem Eifer beseelten Apostels anders beurteilt werden müssen, als die kühl abgewogenen Sätze eines reinen Verstandesmenschen, welcher den Dingen ohne innere Anteilnahme gegenübersteht. Man übersieht, daß jene Schroffheit des Ausdruckes bei einem Manne, der mit der größten Unbefangenheit über den Wert und die Ehrenhaftigkeit jeder Arbeit zu urteilen vermochte, nicht bloß in Vorurteilen wurzeln kann. Man denke nur an die schöne Erörterung Platos, wie auch die wirtschaftliche Arbeit geadelt werden könnte, wenn sie nicht bloß als Mittel zur Befriedigung des wirtschaftlichen Egoismus ausgebeutet, sondern im Geiste vernünftig-sittlicher Selbstbeschränkung und in dem Bewußtsein geübt würde, daß sie zugleich eine in den notwendigen Bedürfnissen der Menschen begründete soziale Dienstleistung ist. Plato ist der Ansicht, daß selbst die durch den Mißbrauch verächtlich gewordenen Berufsarten, wie z. B. Kramhandel u. dgl., von wahrhaft sittlichen Menschen in tadelloser Weise betrieben sich der vollsten Sympathie und Wertschätzung erfreuen würden, daß man sie wie eine Mutter und Pflegeamme in Ehren halten würde.[2]) Denn warum sollte man nicht jeden, der mit redlicher Arbeit zur Befriedigung der allgemeinen Bedürf-

[1]) 741e.

[2]) 918e: ... *εἰ κατὰ λόγον ἀδιάφθορον γίγνοιτο, ἐν μητρὸς ἂν καὶ τροφοῦ σχήματι τιμῷτο τὰ τοιαῦτα πάντα.*

nisse beiträgt, als einen „Wohltäter" anerkennen, der fortwährend dem Volke und dem Lande Dienste leistet?[1])

Es ist die Idee eines sozialen Dienstpostens, wie sie neuerdings wieder von Rodbertus u. a. aufgestellt worden ist, die uns bereits hier vollkommen klar ausgesprochen entgegentritt. Zwar ist für Plato diese Auffassung der wirtschaftlichen Arbeit eben nur ein Ideal, auf dessen Realisierung er wenigstens in dem letzten Stadium seines wirtschaftstheoretischen Denkens verzichtet, weil eine solche Idealität der Gesinnung nur von außergewöhnlich guter Charakteranlage und sorgfältiger Erziehung zu erwarten sei und der großen Masse ewig fremd bleiben werde.[2]) Allein er hält doch selbst hier noch eine „wenn nicht vollständige so doch wenigstens teilweise Heilung" für möglich[3]) und sieht in der Fürsorge für die sittliche Gesundung des wirtschaftlichen Verkehrs und Arbeitslebens, für die Moralität der wirtschaftlich arbeitenden Volksklassen eine der wichtigsten Aufgaben der staatlichen Gemeinschaft,[4]) der sie sich trotz der Größe und Schwierigkeit derselben nicht entziehen kann und darf.

Die Schroffheit, mit der sich Plato über die Masse äußert, erklärt sich also nicht aus hochmütiger Mißachtung des wirtschaftlichen Arbeitslebens, sondern aus den Erfahrungen, die er mit der Gesinnung der Masse gemacht hat. Sie ist ganz wesentlich der psychologische Reflex von Zuständen, die dem für die höchsten Aufgaben des Staates begeisterten Sinn des Denkers unerträglich erschienen, und deren Urheber eben der städtische Demos war. Diese

---

[1]) 918b: *πῶς γὰρ οὐκ εὐεργέτης πᾶς, ὃς ἂν οὐσίαν χρημάτων ὠντινωνοῦν ἀσύμμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον ὁμαλήν τε καὶ σύμμετρον ἀπεργάζηται;* Vgl. 910e: *οὗτοι δὴ πάντες χώραν καὶ δῆμον θεραπεύοντες διατελοῦσιν.*

[2]) 918d.

[3]) 918c: *ἴδωμεν, ἴν' εἰ μὴ καὶ τὸ ὅλον, ἀλλ' οὖν μέρη γε ἐξιασώμεθα νόμῳ.*

[4]) Es ist die Aufgabe, *τοῖς μετασχοῦσι τούτων τῶν ἐπιτηδευμάτων εὑρεῖν μηχανὴν, ὅπως ἤθη μὴ ἀνέδην ἀναισχυντίας τε καὶ ἀνελευθέρου ψυχῆς μέτοχα συμβήσεται γίγνεσθαι ῥᾳδίως.* 919c. Vgl. 920a: *ὅπως ὡς ἄριστος ἢ καὶ κακὸς ὡς ἥκιστα ὁ τοιοῦτος ἡμῖν ᾖ ξύνοικος ἐν τῇ πόλει κτλ.*

Empfindung eines unerträglichen Druckes mußte sich mit elementarer Gewalt in bittere und harte Worte umsetzen, wenn — wie in unseren Dialogen — unter gleichgesinnten Männern das Gespräch auf die Leute kam, die draußen auf der Pnyx „um die Rednerbühne saßen und jedes mißliebige Wort tobend niederschrieen", in deren Händen selbst die idealste Funktion des Staates, das Werk der Gerechtigkeit, zur Karikatur werden konnte. Erkennen wir so die psychologische Wirkung des Gegensatzes, so wird uns selbst das Härteste begreiflich, vollends, wenn es — wie in jenen Äußerungen — dem Manne in den Mund gelegt wird, der selbst der intellektuellen und moralischen Schwäche der Masse zum Opfer gefallen war.

Hat der Terrorismus der Mehrheit, des „vielköpfigen Despoten" (Aristoteles) nicht zu allen Zeiten genau in derselben Weise auf edlere, sittlich und ästhetisch feiner organisierte Naturen gewirkt? Erinnern wir uns z. B. des Reflexes, welchen die Taten der französischen Demokratie in den Werken unserer Geistesheroen hinterlassen haben!

Unmittelbar an das Wort des platonischen Sokrates von dem hindämmernden Traumleben der meisten Menschen, die sich nie über die bloße „Meinung" zur begrifflichen Erkenntnis zu erheben vermögen, klingt der Spruch des „demokratischen" Schiller an: „Weh denen, die dem ewig Blinden des Lichtes Himmelsfakel leihn." Und stammen nicht von ihm die klassischen Verse, die den demokratischen Doktrinarismus an der Wurzel treffen?

„Mehrheit ist der Unsinn,
Verstand ist stets bei wenigen nur gewesen.
Kümmert sich um das Ganze, wer nichts hat?" —

Die Art vollends, wie Goethe in tausend Sprüchen von der Menge redet, gibt den platonischen Äußerungen kaum etwas nach. Mit platonischer Schroffheit erklärt er in den „Wanderjahren": „Nichts ist widerwärtiger als die Majorität. Denn sie besteht aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkommodieren, aus Schwachen, die sich assimilieren, und der Masse, die nachtrollt, ohne nur im mindesten zu wissen, was sie will." — Eine Auffassung, die übrigens Goethe nicht gehindert hat, gerade in dem

Entwurf des Gesellschaftsideales, das die Wanderjahre enthalten, die Frage nach der Stellung der wirtschaftlichen Arbeit in wahrhaft humanem, von Klassenvorurteilen freiem Geiste zu beantworten.[1])

Aber auch bei den Herolden und Führern der Demokratie selbst finden sich ähnliche Klagen: „Schwer ist es — sagt Rousseau in den Bekenntnissen — adelig zu denken, wenn alles Denken der Erhaltung des Lebens gelten muß." Und noch weit schärfer der größte Wortführer der Revolution, Mirabeau: „Verachtet das Volk und helft ihm." — Die Arbeit für das Wohl des Volkes wird als Pflicht anerkannt und trotzdem: „Verachtet!" Eine Devise, die übrigens die Staatsmänner des platonischen Idealstaates nicht zu der ihrigen gemacht hätten.

Man denke sich einmal bei uns die Monarchie durch das rein parlamentarische Prinzip tatsächlich beseitigt und die Parlamentsmehrheit in den Händen der Masse, Behördenwahl und Rechtsprechung durch das Volk nach athenischem Muster! Wer wollte bezweifeln, daß die unvermeidliche Reaktion der gebildeten Minderheit zu derselben schroffen Beurteilung der Masse, ihrer geistigen und sittlichen Unreife führen würde, wie in den Zeiten der athenischen Demokratie? Die Illusionen des doktrinären Liberalismus, der jetzt noch auf die in solchen politischen Verhältnissen ergrauten antiken Denker herabzusehen gewohnt ist, würden wie Seifenblasen verschwinden und einem Pessimismus Platz machen, der hinter dem der antiken Staatslehre kaum wesentlich zurückbleiben dürfte. Es ist vollkommen richtig, wenn ein bekannter Führer der Sozialdemokratie gemeint hat, daß in dem Momente, wo dieselbe die Mehrheit in den Parlamenten erringen würde, die Minderheit das allgemeine gleiche Stimmrecht einfach aufheben, also die große Masse ebenso zu politischer Ohnmacht verurteilen würde, wie dies Plato tut; — wobei übrigens nicht zu vergessen ist, daß Plato auch von der Minderheit noch eine ganz andere Legitimation zur Herrschaft fordert, als diese bis jetzt aufzuweisen vermag.

[1]) Vgl. meine Abhdl. über das „Technische Jahrhundert" in dem Buch: „Aus Altertum und Gegenwart", 2. Aufl. 1910, S. 408 f.

Schon jetzt ist unter dem gewaltigen Eindruck der radikalen Massenbewegung der Gegenwart die „realistische" Richtung der modernen Staatslehre, welche den Anspruch erhebt, mit dem tatsächlichen Leben und seinen Forderungen in engster Fühlung zu stehen, genau bei denselben Anschauungen angelangt, welche dem modernen Demokratismus an der Staatslehre der Griechen so ganz unverständlich sind. Sie erklärt, wie diese, das Prinzip der Majorität für ein „durchaus unrichtiges und falsches". Es „unterliegt ihr — um die Worte eines der modernsten Vertreter dieses Realismus zu gebrauchen — absolut keinem Zweifel, daß die Masse immer gedankenlos und roh ist, Vernunft und Adel der Gesinnung nur einer verschwindend kleinen Minorität der Menschen eigen ist". Eine Tatsache, die nur dadurch gemildert werden könne, daß die große Masse durch die Minorität von jedem Einfluß auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten ferngehalten und ausgeschlossen bleibt.[1]) Das hätte auch Plato nicht schroffer ausdrücken können!

Milder, aber doch in ähnlichem Sinne hat ein Meister der historischen Richtung der politischen Ökonomie geurteilt. „Steigt man — sagt Roscher — mit der Anteilgewährung an der Souveränität immer tiefer herunter, so ist wohl zu bedenken, daß eine den Körper unmäßig anstrengende Hantierung, ewige Nahrungssorgen, enger Gesichtskreis von Jugend auf, sorglose Erziehung keine gute Schule für den Staatsmann bilden."[2]) — Gerade in den untersten Klassen ist, wie Schmoller mit Recht bemerkt,[3]) die Gefahr am größten, daß sich das Individuum ganz und ausschließlich dem Klassengeist ergibt, je mehr die Faktoren der allgemeinen Bildung, des Staats- und Nationalgefühls zurücktreten. Selbst ein so liberaler Politiker, wie Hirth, nähert sich der platonischen Charakteristik der Demokratie, wenn er in seinen „freisinnigen Ansichten des Staates und der Volkswirtschaft" sagt: „Zu der enorm großen Rolle, welche heute bei uns das Individuum als Wähler und indirekt als Gesetzgeber, als

[1]) Gumplowicz, Rechtsstaat und Sozialismus S. 260.

[2]) Politik 1893 S. 335.

[3]) Das Wesen der Arbeitsteilung a. a. O. S. 95.

Steuerzahler und Vaterlandsverteidiger spielt, zu dem stolzen Selbstbewußtsein, das ihm die Gleichheit vor dem Gesetze gibt, zu alledem steht die wirkliche Rechtskultur in gar keinem Verhältnis. Die große Masse tappt im Finstern. Wohl ihr und dem Staate, wenn sie zum wenigsten guten Instinkten folgt. Das ist alles, was wir hoffen dürfen."[1]) — „Was in erregten Augenblicken — sagt der Nationalökonom Cohn — nur als ein Recht erschien, dessen man sich nur zu bemächtigen habe, um es auszuüben, erwies sich in der Erfahrung als eine schwierige Pflicht, welcher der moderne Mensch und seine individualistische Lebensrichtung nicht gewachsen war."[2]) — Eben das, was Plato von der antiken Demokratie behauptet!

Und solche Anschauungen sind keineswegs vereinzelt! Sie treten uns ganz ähnlich, wie im Altertum, gerade da entgegen, wo sich die Entwicklung des staatlichen Lebens am „freiheitlichsten" gestaltet und dem antiken Republikanismus am meisten genähert hat. So hat ein hervorragender Staatsmann des republikanischen Zürich ganz offen erklärt, daß ein selbstloser Patriotismus im höheren Sinn von vielen, ja den meisten nach ihrer Bildungsstufe und unter dem Drucke täglicher Anstrengungen und Sorgen für den dürftigen Lebensunterhalt gar nicht gefordert werden könne.[3])

Seit dieser Äußerung ist ein Menschenalter verflossen, in welchem der Demokratismus im Sinne des antiken Prinzips der unmittelbaren Gesetzgebung durch das Volk weitere Fortschritte gemacht, gleichzeitig aber auch die Folgen der immer höher anschwellenden demokratischen Strömung selbst in „liberalen" Kreisen eine Wandlung herbeigeführt haben, die in immer schärferen und schrofferen Äußerungen zutage tritt. So eröffnete die neue Züricher Zeitung im Jahre 1891 einen Feldzug gegen die direkte Volksgesetzgebung, gegen das Referendum, mit folgender Erklärung, welche direkt aus der platonischen Staatslehre entlehnt sein könnte: „Vom Gesetzgeber

[1]) S. 66.

[2]) a. a. O. S. 393.

[3]) A. Escher, Praktische Politik I 41.

wird verlangt: Sinn für Billigkeit und Gerechtigkeit, ein weiter Blick und umfassende Kenntnisse. All diese Dinge sind bei der großen Masse des Volkes nicht vorhanden. Wie kann man sie also zum obersten Gesetzgeber machen? Das Referendum sollte zur politischen Schulung des Volkes dienen. Statt dessen ist es Ursache, daß die schlimmsten menschlichen Eigenschaften, welche die Unzufriedenheit mit den ökonomischen Verhältnissen erzeugt, nämlich Neid, Selbstsucht und Engherzigkeit in politischen Dingen wachgerufen und ausschlaggebend werden."

Die gegnerische demokratische Presse sieht in dieser Kritik natürlich nur engherzigen volksfeindlichen Aristokratismus, genau so, wie man den über alles Getriebe der Parteien erhabenen antiken Denker zum aristokratischen Parteimann gestempelt und unter die Leute geworfen hat, die „in der Hetärie dem Demos den Tod geschworen".[1])

Ist Plato Aristokrat in diesem Sinne, dann ist es auch Carlyle, der von Athen und Rom gesagt hat, daß sie „ihr Werk nicht durch laute Abstimmungen und Debatten der Massen, sondern durch die weise Einsicht und Herrschaft der wenigen vollbracht haben";[2]) — dann ist auch ein anderer hervorragender britischer Denker, Henry Maine, engherziger Aristokrat, weil er gesagt hat: „Alles was England berühmt und alles was England reich gemacht hat, ist das Werk von Minoritäten und oft von sehr kleinen. Es scheint mir unumstößlich sicher, daß, wenn seit vierhundert Jahren ein ausgedehntes Wahlrecht und eine zahlreiche Wählerschaft hier zu Lande bestanden hätte, wir weder eine religiöse Reform, noch einen Wechsel der Dynastie gehabt, noch Glaubensfreiheit, nicht einmal einen richtigen Kalender erlangt hätten. Die Dreschmaschine, der mechanische Webstuhl, die Spinnmaschine und möglicherweise die Dampfmaschine wären verboten worden. Und wir können ganz allgemein sagen, daß die immer näher kommende Herrschaft der Massen von der

[1]) Vgl. die von dieser einseitigen Anschauungsweise beherrschten Ausführungen Onckens (Aristoteles I 115), der sich damit Plato gegenüber auf denselben Standpunkt stellt, wie die Ankläger des Sokrates gegen diesen.

[2]) Chartism c. 5.

übelsten Vorbedeutung für alle Gesetzgebung ist, die sich auf wissenschaftliche Kenntnis gründet, die geistige Anstrengung erheischt, sie zu verstehen, und Überwindung, sich ihr zu unterwerfen."[1])

Hat aber anderseits das „besitzende und gebildete" Bürgertum von den freien Verfassungsformen des modernen Staates den Gebrauch gemacht, daß das Mißtrauen, welches Plato auch der Bourgeoisie entgegenbringt, lediglich als Ausfluß antiker Vorurteile gelten könnte? Keineswegs! Die Erfahrungen des freiheitlichen Staatslebens der Neuzeit haben unwiderleglich gezeigt, daß, wie Schmoller treffend bemerkt hat,[2]) „die Mehrzahl der Menschen, auch der Geschworenen, der Stadtverordneten, der Abgeordneten, daß alle die, welche nicht eine sehr hohe geistige und moralische Bildung haben, die Abstraktionskraft und Fähigkeit nicht besitzen, ihr Denken und Fühlen als Geschäftsinhaber von dem als Vertreter öffentlicher Interessen ganz zu trennen." —

Es wird dadurch nur das bestätigt, was einer der größten Meister psychologischer Beobachtung, Schopenhauer, in seiner „Welt als Wille und Vorstellung" gesagt hat: „Der Vorteil übt eine geheime Macht über unser Urteil aus. Was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider ist, stellt sich uns im vollen Ernst als ungerecht und abscheulich oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurteile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion."

Wenn aber schon die Schwierigkeit des uninteressierten und

---

[1]) Volkstümliche Regierung S. 63. Vgl. auch die Kritik der amerikanischen Demokratie in dem bekannten Aufsatz Herbert Spencers „Von der Freiheit zur Gebundenheit": „Wie wenig sahen die Männer, welche die amerikanische Unabhängigkeitserklärung erließen, voraus, daß nach einigen Menschenaltern die Gesetzgebung in die Gewalt der „Drahtzieher" gleiten, daß ihre Gestaltung ganz von der Ämterjagd abhängen würde, daß die Wähler, statt selbständig zu urteilen, durch ihre „Bosses" zu Tausenden als Stimmvieh an die Wahlurne getrieben werden und daß alle anständigen Menschen sich vom politischen Leben zurückziehen, um den Beschimpfungen und Verleumdungen der gewerbsmäßigen Politiker zu entgehen."

[2]) Grundfragen S. 133.

stimmungslosen Denkens für die meisten eine kaum überwindliche ist, wie viele besitzen jene Fähigkeit zur beständigen Selbstkritik gegenüber den in den Schranken der Subjektivität wurzelnden Urteilstrübungen, jene Kraft der Abstraktion, ohne welche die höchste, allen gerecht werdende Objektivität nicht möglich ist? — Die Antwort, welche die geschichtliche und psychologische Erfahrung auf diese Frage gibt, lautet in der Formulierung eines modernen Kritikers des Sozialismus: „Die Fähigkeit absoluter Objektivierung ist die Gabe der auserlesensten Geister allein. Die größten Philosophen, die größten Staatsmänner sind Meister der Objektivierung gewesen. Das Volk ist stets Stümper darin.“[1]) — Und was folgt daraus für die Sozialtheorie, wenn es gilt, die Grundsätze festzustellen, nach denen eine Gerechtigkeit höherer Ordnung zu verfahren hat? Sie „muß es ablehnen, sich an die Beteiligten zu wenden“. Sie hat aus der klaren Erkenntnis der Motive, von denen die verschiedenen Gesellschaftsklassen bewußt oder unbewußt sich leiten lassen, die Einsicht gewonnen, „wie verfehlt es wäre, die Direktive für das sozialpolitische Handeln von ihnen entnehmen zu wollen“.[2]) Sie fordert für die Feststellung der „Formel der Gerechtigkeit“ eine Instanz, welche selbständig und frei über dem Getriebe der Gesellschaft steht.

Vergegenwärtigen wir uns all diese Tatsachen, deren wir uns erst in der Schule des modernen politischen Lebens recht bewußt geworden sind, die aber dank analogen Erfahrungen bereits dem antiken Denker klar vor Augen standen, so müssen wir sagen: Wenn Plato auch hier, wie sonst, ohne Rücksicht auf andere, für den geschichtlich gewordenen Staat in Betracht kommenden Momente, die letzten, rein logischen Konsequenzen ziehen wollte, so konnte er sich als den idealen Repräsentanten seines Gerechtigkeitsprinzipes nur den auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntnis stehenden Staatsmann denken, konnte unmöglich der Erwerbsgesellschaft einen Einfluß auf das staatliche Leben einräumen, der mit dem Eindringen

[1]) Wolf, System der Sozialpolitik I 593.

[2]) Wolf ebd. S. 592.

ihrer „Urteilstrübungen" gleichbedeutend gewesen wäre, die Durchführung des Gerechtigkeitsprinzips von vorneherein in Frage gestellt hätte! — Ob diese Lösung eine praktisch mögliche, das ist eine andere Frage. Uns kommt es hier nur darauf an, festzustellen, daß die Ausschließung der Erwerbsstände von der Politik durch die streng logische Konsequenz des ganzen Systems unbedingt gefordert war.

Dies verkennen alle diejenigen, die da meinen, daß in den politischen Dialogen Platos durch den Mund des Sokrates nur aristokratische Vorurteile des Verfassers zum Ausdruck kommen. Daß dem nicht so ist, beweist schon die bedeutsame Tatsache, daß auch der geschichtliche Sokrates, der Bildhauerssohn, der Mann der Arbeit, als politischer Denker aus ähnlichen Motiven über die politische Herrschaft der Erwerbsklassen nicht minder schroff geurteilt hat als Plato. Von ihm, der doch jeder Arbeit ihre Ehre gab,[1]) stammt das herbe Urteil über den souveränen Demos, den „unwissenden und ohnmächtigen Haufen von Walkern, Schustern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Händlern und Krämern, die nie über Politik nachgedacht haben".[2]) Und trotzdem! Wäre nicht gerade Sokrates der letzte gewesen, der darauf verzichtet hätte, über diesen unwissenden Haufen eine „fruchtbare Tugendsaat auszustreuen", ihn aufzuklären über sich selbst und seine Stellung in der Gesamtheit? Hat nicht gerade Sokrates die Diskussion über die sittlichen Aufgaben des Menschen hinausgetragen auf den Markt, in die Palästra und die Buden der Handwerker?[3]) Und ist es nicht das Glück des gesamten Volkes, in dessen Dienst er alle Staatsgewalt stellt?[4])

[1]) Xenophon Mem. III 9, 15. Vgl. I 2, 5.

[2]) Ebd. III 7, 5.

[3]) Vgl. was Plato selbst in der Apologie (29d) Sokrates von sich sagen läßt: *οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷαπερ εἴωθα, ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν . . . χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος . . ., φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελεῖ οὔτε φροντίζεις;*

[4]) Xen. Mem. III 2, 2: *καὶ βασιλεὺς ἀγαθός, οὐκ εἰ μόνον τοῦ ἑαυτοῦ*

Auch der platonische Sokrates denkt trotz seiner ungleich größeren Zurückhaltung gegen die Masse in der Hauptsache nicht anders.[1]) Denn darin liegt ja gerade das Wesen der von ihm verkündeten „wahren" Staatskunst, daß durch sie der Staat zu einer Anstalt wird, welche möglichst alle zum Guten zu erziehen sucht.[2]) Wenn es auch immer solche geben wird, deren „Ungelehrigkeit und niedrige Gesinnung" (*ἀμαθία καὶ ταπεινότης*) aller Erziehung spottet, so kann doch bei dieser Auffassung der Staat unmöglich von vorneherein ganze Klassen oder gar die große Mehrheit seiner Bürger von solcher Erziehung ausschließen. Ein Staat, der, wie der platonische, nicht das Glück irgendeines einzelnen Standes, sondern des ganzen Volkes will, muß auch die unentbehrliche Voraussetzung alles Wohlbefindens, ein gewisses Maß von Sittlichkeit möglichst zu verallgemeinern suchen. Alle anderen Wohltaten, die den Bürgern erwiesen werden können, sind ja nach Platos Ansicht für dieselben vollkommen wertlos, wenn es nicht gelingt, sie zugleich auch sittlich zu bessern.[3]) Und Plato kann diese Aufgabe seinem Staate um so weniger abgesprochen haben, da er der Überzeugung lebt, daß für niemand Beruf oder Stand ein absolutes Hindernis bildet, je nach seiner Individualität ein größeres oder geringeres Maß von Sittlichkeit zu erreichen.[4])

βίου καλῶς προεστήκοι, ἀλλ' εἰ καί, ὧν βασιλεύοι, τούτοις εὐδαιμονίας αἴτιος εἴη. § 4: *καὶ οὕτως ἐπισκοπῶν, τίς εἴη ἀγαθοῦ ἡγεμόνος ἀρετή, τὰ μὲν ἄλλα περιῄρει, κατέλειπε δὲ τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται.*

[1]) Vgl. die bezeichnende Frage des Sokrates im Gorgias 515a: *Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκε τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅς τις πρότερον πονηρὸς ὢν ἄδικος τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων διὰ Καλλικλέα καλός τε κἀγαθὸς γέγονεν ἢ ξένος ἢ ἀστὸς, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος;*

[2]) *Πολιτ.* 308 f.

[3]) Ebd. 513e: *ἆρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου . . . οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ κἀγαθὴ ᾖ διάνοια ᾗ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχήν τινων ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν.*

[4]) Siehe die schöne Stelle über die Wahl der Lebensloſe Rep. 617e:

Nichts könnte auf diese Anschauung Platos ein klareres Licht werfen als die Anklage, welche er gegen die politischen Führer der athenischen Demokratie, gegen Perikles, seine Vorgänger und Nachfolger erhebt. Er kann sie nicht als gute „Staatsmänner" (*οὐκ ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά*),[1]) ja nicht einmal als gute Staatsbürger anerkennen, „weil sie es verabsäumt hätten, ihre Mitbürger aus Schlechteren zu Besseren zu machen",[2]) was doch „das alleinige Streben eines guten Bürgers sein muß".[3])

Sollte aber für denselben Mann, der die Staatsmänner des geschichtlichen Staates in solcher Weise für den Stand der allgemeinen Volkssittlichkeit verantwortlich macht, der die Politiker und Redner der Demokratie vor allem als schlechte Volkserzieher verwirft und den Staat als eine Erziehungsanstalt für alle proklamiert,[4]) sollte für den bei dem Entwurf seines Staatsideals diese Frage, soweit es sich um die große Mehrzahl der Bürger handelt, gar nicht mehr vorhanden gewesen sein? Eine ganz undenkbare Annahme, welche zugleich die weitere Konsequenz in sich schlösse, daß der Vernunftstaat für die Sache der Volkserziehung noch weniger geleistet haben würde, als der bestehende.

Adam Smith weist in der erwähnten Erörterung über die schädlichen Folgen der Arbeitsteilung rühmend auf die Gesetzgebung der hellenischen Staaten hin, welche durch ihre Fürsorge für die musische und gymnastische Ausbildung aller Staatsangehörigen den Einseitigkeiten einer gewerblichen und merkantilen Entwicklung entgegengewirkt hätten. Kann man Plato im Ernste die Absicht zutrauen, in seinem alle beglückenden Staat die ungeheure Mehrheit

---

πρῶτος δὲ ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει αἰτίᾳ ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. Vgl. Leg. 904d, e.

[1]) Gorgias 517a.

[2]) Ebd. 515d.

[3]) 517b. Vgl. 515b.

[4]) Wie er es z. B. auch im „Staatsmann" tut. Es heißt hier (297b) von den *ἔμφρονες ἄρχοντες*, daß sie *σώζειν οἷοί τε ὦσι καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν* (*τοὺς ἐν τῇ πόλει*) *κατὰ τὸ δυνατόν*.

dieser Wohltat zu berauben und damit eine der wertvollsten Schranken physischer und sittlicher Entartung selbst niederzureißen?

Übrigens besitzen wir von Plato selbst eine Äußerung, in der er sich mit der genannten Tätigkeit des bestehenden Staates vollkommen einverstanden erklärt. Im Krito werden die Gesetze des Staates redend eingeführt; sie weisen den eingekerkerten Sokrates auf die Fürsorge hin, mit der sie sich seiner von Kindheit auf angenommen, und der er die „Erziehung und Bildung", die musische, wie die gymnastische, zu verdanken habe, die ihm sein Vater eben den Gesetzen gemäß habe angedeihen lassen. Sokrates, d. h. Plato selbst, erkennt ausdrücklich diese staatliche Fürsorge, die auch der Kinder des armen Handwerkers nicht vergißt, als etwas „Schönes" an.[1]) Zwar handelt es sich dabei nicht um ein vom Staate selbst geleitetes Erziehungswesen, sondern im wesentlichen nur um mittelbare Maßregeln, welche dem Staate eine gewisse Bürgschaft dafür geben sollen, daß die heranwachsenden Bürger nicht ohne Erziehung und Unterricht bleiben. Allein für die prinzipielle Frage, auf welche Klassen sich nach Platos Ansicht die Unterrichtspolitik des Staates zu erstrecken hat, ist das ohne Belang.

Aber auch im Entwurf des Idealstaates fehlt es keineswegs an Anhaltspunkten dafür, daß Plato nach wie vor die Tätigkeit des Staates im Interesse der Erziehung und des Unterrichts dem gesamten Bürgertum zugute kommen lassen will.

Das harmonische Verhältnis, welches der Idealstaat zwischen allen Klassen der Gesellschaft herzustellen sucht, soll nicht bloß das Werk des Zwanges, sondern in erster Linie eine Frucht der freien Überzeugung, der „Überredung" sein,[2]) Diesem Zweck dienen unter

[1]) 50d: ἦ οὐ καλῶς προσέταττον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτοις (sc. τροφῇ καὶ παιδείᾳ) τεταγμένοι νόμοι, παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῷ σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν; Auch diese für die Beurteilung der sozialpolitischen Stellung Platos überaus wichtige Tatsache ist bisher völlig übersehen worden, selbst von Strümpell, der in seiner Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen (S. 387) in der Sache selbst bis zu einem gewissen Grade das Richtige gesehen hat.

[2]) Rep. 519e.

anderem die Glaubensvorstellungen, welche Plato den Angehörigen der Erwerbsstände, den „übrigen Staatsbürgern", ebenso eingeprägt wissen will, wie den Beamten und Kriegern: der schon erwähnte Schöpfungsmythus, der durch die Lehre von der Verwandtschaft aller Bürger das ganze Volk mit dem Geiste der Bruderliebe erfüllen soll,[1]) ferner die ebenfalls mythisch eingekleidete Lehre, daß die Scheidung der drei Stände des Vernunftstaates ein Werk der Gottheit selber sei,[2]) endlich der Götterspruch, nach welchem jede Veränderung in dem gegenseitigen Verhältnis dieser Stände, jedes Hinausstreben eines Standes über die ihm durch die Verfassung des Staates zugewiesene Rechtssphäre den Staat selbst mit dem Untergang bedrohen würde.[3])

Auch für die Regierten soll die Staatsordnung nicht bloß etwas Äußerliches sein; sie sollen ihr innerlich zustimmen können und in den Stand gesetzt werden, alle Zweifel an der Gerechtigkeit der staatlichen Ordnung und alle Gedanken der Auflehnung dadurch zu überwinden, daß ihnen dieselbe zu einer „göttlichen" wird. Jeder Bürger soll die Besonderheit seiner eigenen Stellung und Berufsarbeit als den Ausdruck eines göttlichen Willens, seine Unterwerfung unter das Ganze als eine religiöse Pflicht erfassen lernen.

Die Unterweisung in diesen Glaubensvorstellungen bildet bei der Hüterklasse einen Bestandteil des musischen Unterrichtes in dem hergebrachten Sinne des Wortes, des Unterrichts in Poesie und Musik und in den γράμματα, d. h. Lesen und Schreiben. Folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß Plato, wenn er diese religiöse Unterweisung auch auf die Jugend des dritten Standes ausdehnen wollte, dieselbe zugleich an dem Elementarunterricht und der auf der gereinigten Volksreligion ruhenden sittlichen Erziehung beteiligen mußte? Plato sagt selbst in der Erörterung über diese sittliche Erziehung, daß das Gepräge (τύπος), welches man dem Fühlen und Denken der Menschen zu geben wünscht, sich am leichtesten in

[1]) 414e ff.
[2]) 415a.
[3]) 415c.

dem lenkbaren Gemüt der Jugend erzeugen läßt.[1]) Wie hätte er das Gepräge, welches er dem ethisch-politischen Empfinden des dritten Standes geben will, auf anderem Wege suchen sollen, als dem der Jugenderziehung! Plato will ja auch die Jugend der bürgerlichen Klassen vor unwürdigen Vorstellungen über die Götter behütet wissen. Alle Mythen, welche solche Vorstellungen enthalten, wie z. B. die Geschichte von Giganten und Götterkämpfen u. dgl., dürfen im Bereich seines Staates überhaupt „nicht erzählt" werden, dürfen „vor den Ohren keines Knaben" erwähnt werden, selbst wenn sie nur im symbolischen Sinne gemeint seien.[2]) „Denn der Knabe vermag nicht zu unterscheiden, was Sinnbild ist, was nicht, auch pflegen die Vorstellungen, die der Mensch in diesem Alter in sich aufnimmt, unaustilgbar und unveränderlich festzuhaften."[3]) Der Idealstaat wird daher unter keinen Umständen (*οὐδ' ὁπωστιοῦν*) zugeben, daß „die Knaben die ersten besten Sagen, die von den ersten Besten erdichtet sind, anhören und in ihre Seele Vorstellungen aufnehmen, die größtenteils denen entgegengesetzt sind, von denen wir glauben, daß sie dieselben im späteren Leben festhalten müssen."[4])

Wenn aber die heranwachsende Jugend des dritten Standes sich desselben staatlichen Schutzes gegen das Eindringen staats- und sittengefährlicher Vorstellungen erfreut, wie die der Hüterklasse, soll ihr nicht auch das positive Ergebnis der platonischen Pädagogik zugute kommen, nach welcher es eben wegen der Nachhaltigkeit der Jugendeindrücke „für das Allerwichtigste anzusehen ist, daß die Kinder in dem, was sie zuerst hören, Dichtungen hören, deren Erzählung zur Tugend anzureizen vermag?"[5]) Liegt es nicht im

[1]) 377b: *οὐκοῦν οἶσθ', ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.*

[2]) 378b: *. . . οὐ λεκτέοι . . . ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει* (sc. *οὗτοι οἱ λόγοι*) *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι.* 378d: *οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν.*

[3]) Ebd.

[4]) 377b.

[5]) 378e.

Interesse des Idealstaates selbst, die sittlichen, religiösen und sozialen Vorstellungen, welche auch die Angehörigen des dritten Standes „festhalten" müssen, und die Dichtungen und Mythen, die diese Vorstellungen erzeugen sollen, zum Gegenstand einer systematischen Jugenderziehung zu machen?

Und fordert nicht schon die Verfassung des Vernunftstaates ein gewisses Maß von Erziehung für alle Volksklassen? Die Ständegliederung soll hier ja durchaus nicht zu einem starren Kastenwesen führen, welches den Niedriggeborenen unter allen Umständen an seinen Stand fesselt; sie soll nicht der Ausdruck von ständischen Privilegien und Monopolen sein, sondern einzig und allein ein Werkzeug für die Verwirklichung des Staatszweckes, der jede Klassenpolitik ausschließt. Um des Staatszweckes willen werden hier die Söhne der oberen Klasse bis hinauf zu den Regenten, wenn sie sich für den militärischen oder politischen Beruf der Väter ungeeignet erweisen, rücksichtslos „zu den Handwerkern und Bauern hinabgestoßen", während der begabte Handwerker- und Bauernsohn ungehindert zu den höheren Berufen, ja zur obersten Regierungsgewalt emporsteigen kann.[1]) Dem Genie und Verdienst winkt hier im wahrsten Sinne des Wortes die Krone.[2]) Wie vermag aber der Staat die für seine Zwecke hervorragend begabten Elemente des dritten Standes zu erkennen, wenn er ihm nicht ein gewisses Maß von Erziehung und Unterricht zuteil werden läßt? Wenn ferner Plato in seinem Staat jedem einzelnen durch die Gesamtheit den Beruf zuweisen will, der seiner individuellen Naturanlage entspricht,[3]) wie kann diese Naturanlage sich offenbaren, wenn der Staat nicht durch ein öffentliches Unterrichtssystem allen seinen Angehörigen die Gelegenheit dazu bietet? Plato selbst verlangt die allersorgfältigste staatliche Überwachung der gesamten heranwachsenden Jugend, damit sich der Staat über die Anlagen der

[1]) 415 c.
[2]) Vgl. die Bezeichnung der Regenten des Idealstaates als „Könige" 543 a.
[3]) 423 d, s. später.

einzelnen ein Urteil bilden könne.[1]) Wie ist diese Überwachung anders möglich als mittels der Schule?

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns die Stellung vergegenwärtigen, welche der dritte Stand selbst im Idealstaat einnimmt. Wir sehen, daß doch auch diesem Stand ein sittliches Ziel gesteckt wird, das keineswegs ein niedriges ist. Im Idealstaat wird von dem wirtschaftenden Bürgertum erwartet, daß es sich nicht bloß gezwungen, sondern in freiwilliger Selbstbeschränkung und aus innerer Überzeugung in die Unterordnung unter die zur Herrschaft Berufenen füge.[2]) Es ist der Geist der sittlichen Selbstzucht (*σωφροσύνη*), der sich hier von oben her über alle Stände verbreitet,[3]) und mit dem sich anderseits auch dem dritten Stande die Fähigkeit verbindet, den Anforderungen zu entsprechen, welche das Gerechtigkeitsprinzip des Vernunftstaates an den einzelnen stellt.

Dieses Gerechtigkeitsprinzip wird verwirklicht durch das „angemessene" Tun (*οἰκειοπραγία*) aller Volksgenossen.[4]) Jeder hat

---

[1]) 415c.

[2]) 431d: *καὶ μὴν εἴπερ αὖ ἐν ἄλλῃ πόλει ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὕστινας δεῖ ἄρχειν, καὶ ἐν ταύτῃ ἂν εἴη τοῦτο ἐνόν. ἦ οὐ δοκεῖ; καὶ μάλα, ἔφη, σφόδρα.*

[3]) Die *σωφροσύνη* ist die Tugend, welche die Regierten mit den Regierenden gemein haben, wie Plato ausdrücklich sagt. 431e: *ἐν ποτέροις οὖν φήσεις τῶν πολιτῶν τὸ σωφρονεῖν ἐνεῖναι, ὅταν οὕτως ἔχωσιν; ἐν τοῖς ἄρχουσιν ἢ ἐν τοῖς ἀρχομένοις; ἐν ἀμφοτέροις που, ἔφη.* Wie kann man (z. B. Ziegler, Gesch. d. Ethik I 89) angesichts dieser Stelle behaupten, daß der dritte Stand „überhaupt keine Tugend habe"? Die *σωφροσύνη* ist allerdings nicht die besondere Tugend desselben; aber das schließt, wie Hirzel mit Recht bemerkt, keineswegs aus, daß sie im Sinne der platonischen Psychologie „eine Tugend des dritten Seelenteils", d. h. eben des mit dem dritten Seelenteile (dem „begehrenden") von Plato in Parallele gesetzten dritten Standes ist. — „Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der platonischen Republik" (Hermes VIII 383).

[4]) 434c: *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου* (sc. *τῆς πολυπραγμοσύνης κτλ.*) *δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*

die Stellung im allgemeinen Arbeitsleben auszufüllen, welche ihm die Gesamtheit nach dem Maße seiner Kräfte und Gaben angewiesen; auf sie hat er seine Tätigkeit zu konzentrieren und nicht in Wirkungssphären überzugreifen, welche außerhalb seiner besonderen Lebensaufgabe oder Befähigung liegen. Keiner hat nur sich selbst und *seinem* Interesse zu leben, sondern als Teil eines Ganzen auch im Sinne des Ganzen tätig zu sein, so daß das, was der einzelne der Gesamtheit zu nützen vermag, ihr auch wirklich zugute kommt.[1]) Alles Tun des einzelnen erhält so ein soziales Gepräge und wird dadurch ein Mittel des sozialen Friedens, der harmonischen Übereinstimmung der Volksgenossen.

Diese Sozialisierung des gesamten Arbeitslebens, die, wie ja Plato selbst zugibt, nicht bloß durch äußere Gewalt und mechanische Niederhaltung der egoistischen Triebe und Begierden der Widerstrebenden, sondern mindestens ebensosehr durch „Überzeugung" der verständigeren und besseren Elemente erreicht sein will, sie kann nur das Ergebnis einer systematischen Erziehung zum Gemeinsinn sein, welche schon das Gemüt des Kindes in ihre Zucht und Pflege nimmt, welche das Bewußtsein der höheren Bestimmung des Mannes für das Ganze schon in der Seele des Knaben weckt.

Wie könnte überhaupt die Erziehung derjenigen für den Staat gleichgültig sein, welche — zum Teil wenigstens — dereinst selbst befähigt sein sollen, in ihrem Schaffen die höchsten Ziele desselben zu unterstützen! Wir sehen, welches Gewicht Plato darauf legt, daß in den Schöpfungen der redenden und bildenden Künste, wie in den Erzeugnissen des Handwerkes nur das Schöne, Edle, Maßvolle zum Ausdruck komme, alles Gemeine, Häßliche, Unsittliche ferne bleibe, damit schon die ganze äußere Umgebung das empfängliche Gemüt der heranwachsenden Jugend mit harmonischen Eindrücken erfülle, sie überall nur auf das Gute, Schöne, Ideale hinweise. Die „Demiurgen" müssen sich, wie Goethe in dem Idealstaat der Wanderjahre von den Künstlern fordert, zuletzt dergestalt

[1]) 519e.

über das Gemeine erheben, daß die ganze Volksgemeinde in und an ihren Werken sich veredelt fühle! Sollte Plato wirklich geglaubt haben, dieses hohe Ziel durch rein negative Mittel, durch polizeiliche Repressivmaßregeln erreichen zu können?

Daß dies nicht der Fall ist, geht zur Genüge aus seiner ausdrücklichen Erklärung hervor, daß das, was er in den Werken der Dichter, der Künstler und der „übrigen Demiurgen" zum Ausdruck gebracht wissen will, im wesentlichen die Frucht der sittlichen Beschaffenheit derselben ist (*τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται*)[1]) und zwar einer guten sittlichen Beschaffenheit (*σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους*),[2]) die Frucht einer Gesinnung, welche den „Charakter gut und schön gestaltet hat".[3]) Wie kann er es bei dieser Anschauung einzig und allein dem Zufall überlassen haben, ob sich Poesie, Kunst und Kunsthandwerk überhaupt auf die Stufe sittlichen und ästhetischen Empfindens erheben und auf ihr behaupten würde, welche die Erfüllung seiner Anforderungen voraussetzt! Wie kann er von ihnen ohne weiteres erwartet haben, daß sie immer befähigt sein würden, „dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren" (*ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν*),[4]) wenn die Befähigung dazu bei den einzelnen nicht entwickelt und geschult wird?

Plato selbst sagt an der nämlichen Stelle, wo er diese ideale Forderung an die künstlerische und gewerbliche Produktion des Idealstaates stellt: „Von der größten Wichtigkeit für die Erziehung ist die musische Bildung. Sie erzeugt eine wohlanständige Gesinnung (*φέρει τὴν εὐσχημοσύνην*). Nur wenn er richtig erzogen wird, wird der Mensch zu einem solchen Wohlanständigen, wenn

[1]) 400 d.

[2]) 401 a.

[3]) 400 d: *εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.*

[4]) 401 c.

nicht, zum Gegenteil.[1]) Je besser die Erziehung, um so schärfer wird der Blick für das mangelhaft Gebliebene und unschön Ausgeführte oder von Natur unschön Gebildete,[2]) um so freudiger wird der Mensch das Schöne in seine Seele aufnehmen, das Häßliche und Gemeine dagegen schon als Jüngling verabscheuen, bevor er noch den Grund davon zu erkennen imstande ist."

Allerdings wird diese Beobachtung gelegentlich der Frage nach der Erziehung des Hüterstandes ausgesprochen. Aber sie selbst ist doch ganz allgemein gehalten und beruft sich auf allgemeine, für alle Menschen in gleicher Weise gültige Erfahrungen. Wir sind daher wohl berechtigt, die Konsequenz diesen ganzen Auffassung zu ziehen und zu sagen: Sie führt zu dem logisch unabweisbaren Schluß, daß die Künstler und Kunsthandwerker, wenn in ihren Schöpfungen nur der Geist des Schönen zum Ausdruck kommen soll, auch in diesem Geiste erzogen und gebildet werden müssen. Aus mangelnder Erziehung würde ja, um mit Plato selbst zu reden, nur das „Gegenteil" entspringen können: „Musenentfremdung und Unempfindlichkeit für das Schöne" (*ἀμουσία καὶ ἀπειροκαλία*).[3])

Man sieht, in welch unlösliche Widersprüche die herrschende Ansicht Plato verwickeln würde. Sollen wir bei dem „größten Lehrmeister der Welt" ohne jeden zwingenden Grund auf seinem eigensten Gebiet solche Widersprüche voraussetzen?

Übrigens besitzen wir eine, allerdings spätere Äußerung Platos, aus der wenigstens soviel hervorgeht, daß er auch der Erziehung der „arbeitenden" und wirtschaftenden Klassen ein lebhaftes Interesse entgegengebracht hat. Er spricht hier die Ansicht aus, daß, wer es als Mann zu etwas Tüchtigem bringen will, von Kindheit auf

---

[1]) 401 d: *καὶ ποιεῖ* (sc. *ἡ μουσικὴ τροφὴ*) *εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μὴ τοὐναντίον.* — Endziel ist die Liebe zum Schönen *δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.* 403 c.

[2]) *τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων* 401 e.

[3]) Ebd.

in Spiel und Ernst in allem sich üben müsse, was seinen künftigen Beruf angeht.[1]) „Wer ein tüchtiger Landwirt oder Baumeister werden will, dessen Spiel muß — bei dem einen — in der Aufführung kindlicher Bauwerke, — bei dem anderen — in landwirtschaftlichen Beschäftigungen bestehen, und die Erziehung muß bei beiden für kleines Handwerksgeräte, Nachbildungen des wirklichen, sorgen. Überhaupt muß die Erziehung darauf hinwirken, daß schon die Jugend gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten, deren sie in ihrem späteren Berufe bedarf, sich möglichst spielend erwerbe, daß schon durch die kindlichen Übungen den Neigungen und Trieben der Knaben die Richtung gegeben werde, in der sie bei ihrer künftigen Berufstätigkeit zu beharren haben.[2]) Welche Bedeutung von diesem Gesichtspunkt aus die Volkserziehung für einen Staat erhalten muß, der allen die Möglichkeit zu größter Berufstüchtigkeit verschaffen will, das liegt doch wohl auf der Hand!

Daß Plato in der Tat keineswegs den ganzen dritten Stand als eine einzige „stumpfe und unbildsame Menge" betrachtet und behandelt wissen wollte,[3]) dafür spricht sogar — so paradox es

[1]) Leg. 643b, c: *λέγω δὴ καὶ φημὶ τὸν ὁτιοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν παίζοντα τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν. οἷον τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν ἔσεσθαι γεωργὸν ἢ τινα οἰκοδόμον, τὸν μὲν οἰκοδομοῦντά τι τῶν παιδείων οἰκοδομημάτων παίζειν χρή, τὸν δ' αὖ γεωργοῦντα καὶ ὄργανα ἑκατέρῳ σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα, παρασκευάζειν τὸν τρέφοντα αὐτῶν ἑκάτερον· καὶ δὴ καὶ τῶν μαθημάτων ὅσα ἀναγκαῖα προμεμαθηκέναι προμανθάνειν, οἷον τέκτονα μετρεῖν ἢ σταθμᾶσθαι κτλ.* Plato nimmt hier Gedanken vorweg, welche der modernsten Volkserziehung angehören, die Idee des Kindergartens und der Erweiterung desselben zu einem förmlichen Arbeitsunterricht.

[2]) Ebd.: *. . . καὶ πειρᾶσθαι (φημὶ δεῖν) διὰ τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων, οἳ ἀφικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν. κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα ὅ τι μάλιστα ἄξει τούτου, ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς.*

[3]) Wie Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker S. 56 behauptet. Hätte Plato wirklich so gedacht, so würde es allerdings von vorne-

klingen mag — die politische Stellung, welche er dem dritten Stande in seinem Idealstaate zuweist. Allerdings fehlt den Erwerbsklassen das Recht der Mitwirkung an der Bildung des Staatswillens. Aber stehen nicht auch die meisten Mitglieder der Hüterklasse als Beamte und Soldaten in einem reinen Subordinationsverhältnis zu der allmächtigen Regierung? Der eine oder die wenigen, welche „am Steuer des Staates" stehen, sind im Besitze der vollen und ungeteilten Souveränität. Ihrer absoluten Machtvollkommenheit gegenüber ist die rechtliche Stellung aller anderen Klassen prinzipiell die gleiche: die der unbedingten Unterordnung.[1])

Zwar genießt die Hüterklasse insoferne einen Vorzug, als die Laufbahn des Soldaten und Beamten die Vorbedingung für die dereinstige Erlangung der obersten Gewalt bildet, und die Kinder der Klasse von vorneherein wieder für den Beruf der Väter erzogen werden. Allein ganz abgesehen davon, daß nur ein verschwindend kleiner Bruchteil das genannte Ziel wirklich zu erreichen und damit aus den Reihen der Gehorchenden herauszutreten vermag, eine Klassenherrschaft soll damit ja in keiner Weise geschaffen werden. Der erstere Vorzug beruht auf dem Grundsatz der Arbeitsteilung und der daraus abgeleiteten Alleinberechtigung der praktischen und theoretischen Fachbildung, der zweite auf der künstlichen physiologischen Auslese, der die „für die Gemeinschaft bestimmten Kinder" ihr Dasein verdanken, und in der der Staat die unentbehrliche Garantie für die Erzeugung eines seinen Zwecken entsprechenden Nachwuchses sieht, ohne dabei jedoch gleichbefähigte Elemente aus anderen Klassen auszuschließen. Hier gibt es nicht, wie im ständischen

---

herein absurd erscheinen, daß er nicht nur gehofft hat, mit seinen Vorschlägen „irgendetwas zustande zu bringen" — wie Eucken meint —, sondern sogar einen Zustand allgemeinen Wohlbefindens verwirklichen zu können!

[1]) Gegenüber den ἄρχοντες bilden die στρατιῶται καὶ ἡ ἄλλη πόλις eine untertänige Masse. 414d. Die nichtphilosophischen Hüter werden ebenso als „Beherrschte" ἀρχόμενοι bezeichnet, wie das wirtschaftende Volk z. B. 459e.

Staat, ein Recht der Kastenangehörigkeit als *solcher* und daher auch keine Vergewaltigung durch erzwungene Ebenbürtigkeit der *Un*ebenbürtigen. Überhaupt erkennt der Staat dem Interesse der Hüterklasse keinen höheren Anspruch auf Berücksichtigung zu als dem der „übrigen Bürger". „Wir gestalten uns", sagt Plato, „den glücklichen Staat nicht, indem wir einen Teil von der Gesamtheit ausscheiden und eine *Minderheit* in ihm als glücklich annehmen, sondern den *gesamten* (Staat)."[1] Der Gesetzgeber kümmert sich nicht darum, daß sich im Staate *ein* Stand vor anderen wohl befinde, sondern er sucht zu bewirken, daß es *allen* im Staate wohl ergehe.[2]

Daher stehen sich hier auch die Angehörigen der verschiedenen Volksklassen nach den Intentionen Platos keineswegs als Herren und Untertanen gegenüber, vielmehr können sich *alle* Staatsangehörigen, der Beamte, wie der Gewerbsmann, der Soldat, wie der Bauer als *Mitbürger*,[3] ja als *Brüder* fühlen![4] Dieses Solidaritätsgefühl ist ein so inniges, die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Ständen sind so sehr von dem Geiste gegenseitigen

[1]) 420c und 421b.

[2]) 519e. Über die Bedeutung dieser Stellen vgl. die Ausführung im nächsten Paragraph.

[3]) Im platonischen Staat spricht jeder den andern als „*Bürger*" an, wie in der Demokratie. 463a: *Πολίτας μὲν δὴ πάντες οὕτοι ἀλλήλους προσεροῦσι; πῶς δ' οὔ;* Daher bezeichnet auch Plato überall gegenüber den Hütern die Angehörigen der Erwerbsklassen als die „übrigen Bürger" (z. B. 417b) oder als „Bürger" schlechthin (z. B. 416a). — Aristoteles hat also hier Plato ganz richtig verstanden, wenn er sagt, daß die Hüter eigentlich eine militärische Besatzung darstellen und als Bürger schlechthin die Bauern, Handwerker usw. zu betrachten seien. II 2, 12. 1264a. Vgl. Plato 415d, 419: *ὥσπερ ἐπίκουροι μισθωτοὶ ἐν τῇ πόλει φαίνονται καθῆσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ φρουροῦντες.*

Siehe auch Aristoteles ebd. 11b: *καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεται πλῆθος.* — Daß man nach griechischer Anschauung durch Ausschließung von der *ἀρχή* keineswegs notwendig zum Nichtbürger wird, darüber vgl. Szanto, Das griechische Bürgerrecht S. 6 ff.

[4]) Siehe oben S. 22.

Wohlwollens und Vertrauens erfüllt, daß man im Idealstaat die Träger der Staatsgewalt nicht einmal mit dem Namen bezeichnet, den man selbst in der reinen Demokratie ohne Bedenken gebraucht, nämlich als Regierende (*ἄρχοντες*), sondern als Erhalter und Helfer (*σωτῆρες καὶ ἐπίκουροι*); und ebensowenig fühlen die Männer der Regierung sich als die „Herren" (*δεσπόται*) des Volkes, sondern sie ehren in demselben ihre Lohngeber und Ernährer (*μισθοδότας τε καὶ τροφέας*). Regenten, Beamte, Soldaten erscheinen als „gefällige Verbündete" der übrigen Bürger.[1]) Sie sehen in ihnen nicht „Schützlinge und Untergebene" (*περιοίκους τε καὶ οἰκέτας*) sondern freie Männer, Freunde und Ernährer (*ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας*).[2]) Den Mann der Handarbeit verbindet mit dem Geistesarbeiter, der den höchsten Zielen der Gemeinschaft dient, von vorneherein ein gewisses ideelles Band, der von Plato ausgesprochene Gedanke, daß auch jener in gewissem Sinne ein Werkmeister ist, der sich in seinem Tagewerk möglichst tüchtig zu erweisen hat, ebenso wie die „anderen Werkmeister".[3])

So erfreuen sich hier die Erwerbsstände einer Wertschätzung, von der Plato später in den Gesetzen gesagt hat, daß sie dem Gewerbe nur dann allgemein und unbestritten zuteil werden würde, wenn es in den Händen von wahrhaft sittlichen Menschen wäre. Im Vernunftstaat genießt in der Tat die wirtschaftliche Arbeit die Achtung, welche ihr — wie wir sahen — nach den „Gesetzen"

---

[1]) *ξύμμαχοι τῶν ἄλλων πολιτῶν* 417b. Vgl. 416a: *ξύμμαχοι ἐπιεικεῖς*.

[2]) 547c. In dieser Hinsicht berührt sich der platonische Staat unmittelbar mit dem Ideal, welches Schäffle im „Bau und Leben des sozialen Körpers" 4, 279 aufgestellt hat, mit dem Ideale „eines berufsanstaltlich durchgebildeten Gesellschaftskörpers, in welchem von Herrschaft überhaupt nicht mehr die Rede ist, sondern nur von politischer Berufsarbeit".

[3]) 421c: *τοὺς δ' ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας ἐκεῖνο ἀναγκαστέον ποιεῖν καὶ πειστέον, ὅπως ὅ τι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως.* Vgl. 421d: *τοὺς ἄλλους αὖ δημιουργοὺς σκόπει εἰ τάδε διαφθείρει κτλ.* Eine Auffassung, die übrigens noch in den „Gesetzen" (921d) festgehalten wird.

unter jener Voraussetzung gebührt: sie wird „geliebt und in Ehren gehalten wie eine Mutter und Pflegerin“ (τροφός).[1])

Allerdings wird hier diese Anerkennung der Ehre der Arbeit nicht von einer so idealen Bedingung abhängig gemacht, wie dort, allein darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß Plato als unentbehrliche Grundlage solcher Berufsehre wenigstens ein im Vergleich mit der damaligen Wirklichkeit ziemlich hohes Durchschnittsniveau der allgemeinen Volkssittlichkeit notwendig voraussetzen mußte. Wie wäre sonst jene Gemeinsamkeit der Gefühle und Anschauungen möglich, die doch — bis zu einem gewissen Grade wenigstens — vorhanden sein muß, wenn auch der Höchstgebildete und Höchststehende in dem Manne der Handarbeit den „Freund und Bruder“ sehen soll, wenn „alle — derselben Herrschaft, d. h. der Vernunft, untertan — nach Möglichkeit einander gleich und befreundet“ sein sollen?[2]) Allerdings werden die sittlich Unmündigen aus dem Banausenstand, die „von Natur zu schwach“ sind, aus eigener Kraft der durch die Geldgier entfesselten „pöbelhaften“ Instinkte Herr zu werden, zugleich als „Dienende“ derer bezeichnet, die „das Göttliche in sich tragen“. Aber dieses „Dienen“ hat, wie Plato ausdrücklich hinzufügt, mit Herren- und Sklaventum nichts zu tun, sondern bedeutet nur die Unterordnung unter das allen „verbündete“ und zum Heile ge-

[1]) Vgl. Bd. I letztes Kapitel. Man sieht, wie sehr man Plato mißversteht, wenn man mit Zeller (Der platonische Staat usw. S. 65) die „Trennung der Stände bei Plato ableitet „aus der Verachtung des Griechen gegen die Handarbeit, welche den meisten das Gewerbe, den Spartanern selbst den Landbau als eine Erniedrigung für den freien Bürger erscheinen ließ“. Gerade im platonischen Vernunftstaat gibt auch die wirtschaftliche Arbeit dem freien Bürger seine Ehre.

[2]) 590 d: . . . ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι.

Alle diese Gesichtspunkte ignoriert Nohle, wenn er meint, daß die geistige oder sittliche Ausbildung des dritten Standes nirgends durch das Interesse des Ganzen gefordert werde, daß die Gewerbetreibenden ihre Bestimmung vollkommen erfüllen, wenn sie die nötige technische Fertigkeit haben (S. 145).

reichende Vernunftgesetz, das auch die wirtschaftende Klasse zu „möglichster Gleichheit und Freundschaft" mit den Regierenden erziehen will.[1])

Man mache sich nur recht deutlich, wie hochgespannt das Ideal ist, welches die soziale Organisation des Vernunftstaates verwirklichen soll. Hier ist ja in vollem Maße das verwirklicht, was von Plato im „Staatsmann" als das höchste Ziel wahrer Staatskunst hingestellt wird, jenes „Ineinanderweben der Gemüter",[2]) welches dieselben durch ein „göttliches Band"[3]) in Einklang bringt und das Zusammenleben der verschiedenen Klassen zu einem Abbild der Harmonie der Töne macht.[4]) Dieses ideale Wechselverhältnis der Stände aber setzt hinwiederum voraus, daß wenigstens die verständigen Elemente auch der Regierten „eine richtige Vorstellung von dem haben, was schön, gerecht und gut ist,"[5]) oder daß, wie es im „Staat" heißt, alle Klassen darin übereinstimmen, „was im Staate, wie in der Seele jedes einzelnen von Rechts wegen das Herrschende sein müsse,"[6]) weil eine solche Anschauungsweise allein „wenigstens in Bezug auf den Staat zu einer besonnenen und verständigen Haltung führen kann".[7])

Mit der Harmonie, welche das Ganze erfüllt, muß sich auch das Seelenleben der einzelnen Bürger möglichst in Einklang setzen. Soll der Staat ein „in sich befreundeter" sein, sollen nach Möglichkeit alle Bürger einander ähnlich und befreundet sein, so kann nicht die ungeheure Mehrheit derselben sich in einer Seelen-

[1]) 590 c—e.

[2]) *Πολιτ.* 311 b.

[3]) *θείῳ ξυναρμοσαμένη δεσμῷ.* Ebd. 309 b.

[4]) Vgl. Rep. 432 a die Bezeichnung des im Vernunftstaat alle Klassen beherrschenden Geistes der *σωφροσύνη* als *διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνάδοντας.* Dazu 431 e: *ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται.*

[5]) *Πολιτ.* 309 c.

[6]) Rep. 432 a: *ὥστε ὀρθόταt' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονος τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.*

[7]) *Πολιτ.* 309 d.

verfassung befinden, welche Plato als eine anarchische bezeichnet, in welcher aus der „Verwirrung und verkehrten Richtung“ (ταραχὴ καὶ πλάνη) der verschiedenen Seelenkräfte sich immer wieder von neuem „Unrecht und Zügellosigkeit, Gemeinheit und Unwissenheit, kurz jede Schlechtigkeit erzeugt“.[1]) Der Staat will nicht bloß aus möglichst vollkommenen technischen Einheiten zusammengesetzt sein, wie das Getriebe eines toten Mechanismus, und muß daher notwendig darauf hinwirken, daß jeder Bürger sich bemühe, durch eine verständige Regelung des gesamten Trieblebens zu einer gewissen Herrschaft über sich zu gelangen.

Schon die Forderung, daß jedem Bürger die seiner Naturanlage entsprechende Beschäftigung zuzuweisen sei, wird mit der Notwendigkeit motiviert, daß jeder „zu einem, nicht zu einer Vielheit und damit auch die Gesamtheit der einzelnen zu einer Einheit, nicht zu einer Vielheit sich gestalte.[2]) Soll diese für den einzelnen erreichbare Einheitlichkeit weiter nichts als die Konzentrierung auf ein technisches Arbeitsgebiet bedeuten und nicht auch zugleich eine gewisse Vereinheitlichung des moralischen Menschen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Plato selbst bezeichnet eben dies letztere Ziel als die Richtschnur jedes Tuns und Handelns, mag es sich nun auf den wirtschaftlichen Erwerb (περὶ χρημάτων κτῆσιν) und den wirtschaftlichen Verkehr (περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια) oder auf das staatsbürgerliche Verhalten beziehen.[3]) Und wenn auch Plato voraussieht, daß selbst im Idealstaat unter den Erwerbsklassen die Zahl derer überwiegen wird, welche diese Forderung nur unvollkommen und nur unter der Einwirkung des durch die Verständigeren geübten Zwanges gerecht zu werden vermögen,[4]) so erscheint

[1]) 444c.

[2]) 423d: καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὐτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλὰ εἷς γίγνηται καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.

[3]) 443e.

[4]) 431c.

doch die geschilderte Gemütsverfassung bis zu einem gewissen Grade auch für den dritten Stand erreichbar. Ohne sie würde ja auch von vorneherein von einem Glück des Standes nicht die Rede sein können.

Die Tugenden nun, in welchen sich diese Gemütsverfassung äußert, sind die „Rechtlichkeit" (*δικαιοσύνη*) oder, wie Hegel übersetzt, Rechtschaffenheit, und jenes sittliche Verhalten, welches Plato als *σωφροσύνη* bezeichnet.[1]) Die *σωφροσύνη* ist sittliche Selbstbeherrschung, weil sie des Unvernünftigen in uns, der blinden Triebe, der Selbstsucht und der Lust Herr wird,[2]) maßvolle Selbstbescheidung, weil sie in dem richtigen Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit sich willig in die Unterordnung unter diejenigen fügt, welche durch ihre höhere Einsicht zur Leitung des Ganzen berechtigt sind,[3]) sie ist der Geist strengster und treuester Pflichterfüllung in dem individuellen Berufe, kurz „Tun des Guten" (*πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν*),[4]) „Gesundheit der Seele".[5]) Sie „macht diejenigen, welche sie besitzen, zu guten Menschen" (*ἀγαθοὺς ποιεῖ, οἷς ἂν παρῇ.*)[6])

Daß ein solches Maß von sittlicher Tüchtigkeit nur das Ergebnis der Erziehung sein kann, leuchtet von selbst ein und wird von Plato in dem Dialog, in welchem er das Wesen der *σωφροσύνη* näher zu bestimmen versucht hat, ausdrücklich anerkannt.[7]) Er verlangt eine „Pflege der Seele" (*θεραπεία ψυχῆς*), wie eine

[1]) Vgl. über die *σωφροσύνη* als Voraussetzung alles Glückes Charmides 175e: *μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι καὶ εἴπερ γε ἔχεις αὐτὸ μακάριον εἶναι σε.* — 176a: — *ὁσῴπερ σωφρονέστερος εἶ, τοσούτῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον.*

[2]) Rep. 430e: *κόσμος πού τις . . . ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια κτλ.*

[3]) 442d.

[4]) Charmides 163e.

[5]) Ebd. 157a.

[6]) Ebd. 161a, vgl. 160e: *οὐκοῦν καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οἱ σώφρονες; ναί.*

[7]) Ebd. 157a: wo Sokrates — angeblich mit den Worten des Zamolxis — erklärt: *θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν ἐπῳδαῖς τισι· τὰς δ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην γίγνεσθαι.*

Diätetik des Körpers; und dieselbe Forderung kehrt wieder in einer späteren Schrift — im Gorgias —, wo er von den „Vorschriften und Anordnungen für die Seele" spricht, den *τάξεις τε καὶ κοσμήσεις τῆς ψυχῆς*,[1]) welche nötig sind, „damit sich in den Seelen der Bürger Rechtschaffenheit und Besonnenheit erzeuge". Welches sind aber die Anordnungen für die Seele, welche Plato, wie man sieht, allen Bürgern ohne Unterschied zugute kommen lassen will? Der Entwurf des besten Staates gibt darauf die Antwort:[2]) Es ist die „einfache" musische und gymnastische Erziehung, durch die allein jene Ausgleichung der Triebe, jene richtige moralische Vorstellungsweise zu erzielen ist, welche den einzelnen befähigt, im Sinne des Gerechtigkeitsprinzipes des besten Staates freiwillig „das Seine zu tun".[3]) Ohne sie würde der Staat Gefahr laufen, daß die gesamte Lebensweise aller Bürger durch das Übergewicht der niederen Seelentriebe verkehrt würde (*ξύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ*).[4]) Durch eine mangelhafte Erziehung (*τροφῇ κακῇ*), wie durch schlechten Umgang muß das Bessere der Übermacht des Schlechteren (*πλήθει τοῦ χείρονος*) erliegen.[5]) Wer daher in der Rechtschaffenheit auch das Glück sieht, der wird anerkennen, daß man durch Tat und Wort auf all das hinwirken müsse (*ταῦτα λέγειν καὶ ταῦτα πράττειν*), wodurch der innere Mensch (*ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*) die größere Gewalt erhält, daß man die „vielgestaltige" Menschenseele „so behandelt wie der Landmann, der das Nutzbare pflegt und veredelt,[6]) das wilde Unkraut aber nicht aufkommen läßt", daß man allen Triebkräften der Seele sorgfältige Aufmerksamkeit schenkt, sie zu gegenseitiger Übereinstimmung erzieht. — Es ist derselbe Standpunkt, der in dem Worte Kants zum Ausdruck kommt, daß

[1]) 504 d.

[2]) Rep. 441 e vgl. 410 a: *οἱ δὲ δὴ νέοι . . . δῆλον ὅτι εὐλαβήσονταί σοι δικαστικῆς εἰς χρείαν ἰέναι, τῇ ἁπλῇ ἐκείνῃ μουσικῇ χρώμενοι, ἣν δὴ ἔφαμεν σωφροσύνην ἐντίκτειν.*

[3]) 442 a. Timäos 73 a.

[4]) 442 b.

[5]) 431 a.

[6]) 589 b: *τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων κτλ.*

der Mensch nur Mensch wird durch Erziehung. — Wenn der Mensch, heißt es in den „Gesetzen", nicht hinreichend oder nicht gut erzogen wird, so kann er sehr leicht, obwohl er zu den zahmen Geschöpfen zählt, das wildeste von allen werden, welche die Erde erzeugt.[1]) Daher die eminente Wichtigkeit des Erziehungswesens für den Staat.[2])

Mit besonderer Schärfe wird dieser Gedanke wiederholt in dem unmittelbar an den Ideengang der Politie sich anschließenden Timäos. Plato kann es sich auch hier gar nicht anders denken, als daß der, welcher ohne Erziehung und Unterricht aufwächst, der nicht „von Jugend auf die als Heilmittel gegen das Schlechte erforderliche Kenntnis erworben hat, schlecht[3]) werden" muß. Die „Überredung", d. h. doch wohl in erster Linie die Erziehung, erzeugt jene richtigen Vorstellungen, welche die Grundlage der Volksmoral sind.[4]) Daher „muß jedermann, soweit es in seiner Macht steht, nach der Erziehung, der Lebensweise, den Kenntnissen streben, durch welche er der Schlechtigkeit zu entrinnen und ihr Gegenteil zu erreichen vermag".[5]) Unter den Erziehern aber, die an diesem Werke mitarbeiten, steht voran der Staat. Er trägt durch seine Einrichtungen und durch das, „was in ihm öffentlich und privatim gelehrt wird", wesentlich die Mitschuld, wenn es mit der Sittlichkeit des Volkes schlecht bestellt ist.[6])

[1]) Leg. 766a: *ἄνθρωπος δὲ, ὡς φαμεν, ἥμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῴων γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον ὁπόσα φύει γῆ.*

[2]) Ebd.: *ὧν ἕνεκα οὐ δεύτερον οὐδὲ πάρεργον δεῖ τὴν παίδων τροφὴν τὸν νομοθέτην ἐᾶν γίγνεσθαι.*

[3]) *κακὸς* Timäos 86c.

[4]) Ebd. 51e. Vgl. die Definition in den „Gesetzen" 795d: *τὰ δὲ μαθήματά που διττά, ὡς γ' εἰπεῖν, χρήσασθαι ξυμβαίνοι ἄν, τὰ μὲν ὅσα περὶ τὸ σῶμα γυμναστικῆς, τὰ δ' εὐψυχίας χάριν μουσικῆς.*

[5]) 87b.

[6]) 87a: *. . . ὅταν . . . πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα.*

Die Mängel der Volksschulbildung werden daher von Plato in seiner Kritik des Bestehenden scharf hervorgehoben. Er stellt in den „Gesetzen" als Vorbild Ägypten auf, wo die große Masse der Kinder (*πάμπολυς παίδων ὄχλος*) einen Elementarunterricht genieße, mit dem sich das hellenische Unterrichtswesen nicht messen könne. Er „schämt sich für sich und alle Hellenen", daß in Hellas der Elementarunterricht in gewissen Dingen (in der Beurteilung der einfachsten Raumverhältnisse) die Jugend in einer „lächerlichen und schamlosen" Unwissenheit[1]) lasse, wie sie nicht Menschen, sondern einer Herde von Schweinen zukomme.[2]) Es wird gewissermaßen ein Menschenrecht anerkannt auf das nach dem Stande der Gesittung unentbehrliche Maß der Bildung. Gleichzeitig geht der Gesetzesstaat soweit, daß er die Kinder der höchsten Würdenträger mit denen des ärmsten Arbeiters, ja des Sklaven — bis zu einem gewissen Alter wenigstens — gemeinsam erziehen läßt![3]) Und wenn dann auch eine Scheidung zwischen Freien und Unfreien eintritt, so wird doch für die ersteren das Prinzip der allgemeinen Schulpflicht strenge durchgeführt.[4])

Ist es bei solcher Anschauung denkbar, daß Plato sein Ideal in einem Staate gesehen haben sollte, der sich einzig und allein um die Erzeugung guter Soldaten und Beamten kümmert und sich gegen die Frage der Volkserziehung völlig gleichgültig verhält, einem Staate, der die ungeheure Mehrheit der Bürger der Gefahr

---

[1]) *γελοία τε καὶ αἰσχρὰ ἄγνοια.* Leg. 819 d.

[2]) Ebd.: *ὦ φίλε Κλεινία, παντάπασί γε μὴν καὶ αὐτὸς ἀκούσας ὄψέ ποτε τὸ περὶ ταῦτα ἡμῶν πάθος ἐθαύμασα, καὶ ἔδοξέ μοι τοῦτο οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ ὑηνῶν τινῶν εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων, ᾐσχύνθην τε οὐχ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων.*

[3]) Die hier eingerichteten staatlichen Kindergärten sind allen Volksklassen gemein. 794 b.

[4]) 819 a: *τοσάδε τοίνυν ἑκάστων χρὴ φάναι μανθάνειν δεῖν τοὺς ἐλευθέρους, ὅσα καὶ πάμπολυς ἐν Αἰγύπτῳ παίδων ὄχλος ἅμα γράμμασι μανθάνει.* Allerdings sind unter *ἐλεύθεροι* zunächst die Bürger gemeint, allein aus der Gesamtauffassung Platos geht doch unverkennbar hervor, daß er ein Mindestmaß von Kenntnissen für alle Freien für notwendig hält.

der Entsittlichung und Verrohung preisgibt? Wenn die Kräfte, die das Gesamtleben bestimmen, nur durch Erziehung und Unterricht in jedem einzelnen geweckt und entwickelt werden können, muß da nicht gerade in einem Staate, der die möglichst vollkommene und der Gesamtheit förderliche Entfaltung aller individuellen Kräfte anstrebt, die Unterrichtsfrage ein wichtiger Gegenstand des öffentlichen Interesses sein? Wie kann vollends ein Staat, in welchem auch der Höchststehende in jedem Volksgenossen einen Freund und Bruder ehren soll, die Masse in einem Zustand lassen, den Plato mit dem einer Schweineherde vergleicht?

Ja wir können noch weiter gehen und sagen: Mit der Frage der Volkserziehung ist die Aufgabe des Idealstaates gegenüber seinen Bürgern noch lange nicht erschöpft. Der Staat, der das Glück womöglich aller wollte, der eben deswegen und um seines eigenen Bestandes willen an dem sittlichen Fortschritt, an der Berufstüchtigkeit, wie an dem äußeren Gedeihen der wirtschaftenden Klassen auf das lebhafteste interessiert war, der konnte unmöglich das gesamte arbeitende Volk in allen übrigen Beziehungen sich selbst überlassen. Für Plato ist, wie wir sahen, die Frage der Volkssittlichkeit zugleich eine wirtschaftliche und soziale Frage. Er sieht dieselbe überall durch die ungesunden Auswüchse der bestehenden Wirtschaftsordnung, durch Mammonismus und Pauperismus, auf das schwerste gefährdet, und zwar gerade diejenigen Eigenschaften am meisten, die der Idealstaat bei seinen Bürgern in erster Linie voraussetzt. Für die sittliche Selbstbeschränkung, aus der sich hier das harmonische Verhältnis zwischen allen Volksklassen erzeugt, kennt Plato keinen schlimmeren Feind als den Gegensatz von reich und arm, die Quelle aller Überhebung, Schamlosigkeit und Umsturzbegierde.[1]) Dem Geiste der Einfachheit, der Mäßigkeit und Arbeitsamkeit, in dem Plato eine Grundbedingung gesunder gesellschaftlicher Zustände sieht, widerstreitet insbesondere der Reichtum, der Erzeuger von Üppigkeit, Luxus und Müßiggang;[2]) er ermöglicht das faule

[1]) Siehe das letzte Kapitel des 1. Bandes.

[2]) Rep. 421 e.

Rentierleben, das der Arbeit hochmütig den Rücken kehrt und damit dem vaterländischen Gewerbe leistungsfähige Kräfte entzieht,[1]) wie denn überhaupt die bestehende Verteilung des Besitzes nach Plato nicht bloß moralische, sondern auch volkswirtschaftliche Nachteile im Gefolge hat, deren Beseitigung er in dem Entwurf des Idealstaates ausdrücklich ins Auge faßt. So wird gerade hier auf den schweren Übelstand hingewiesen, den die Kehrseite des Reichtums, die Besitzlosigkeit, hervorruft, daß sich so viele aus Mangel an Betriebskapital nicht die nötigen Produktionsmittel verschaffen und daher nicht das leisten können, wozu sie befähigt wären.[2]) Plato beklagt es lebhaft, daß auf diese Weise „durch beides, durch Reichtum und Armut, die Produktion sowohl wie die sittliche und technische Tüchtigkeit der Produzierenden verschlechtert wird,[3]) ein Ergebnis, das mit den Forderungen des Vernunftstaates absolut unvereinbar ist.

Wir sahen bereits bei der Organisation des Zivil- und Militärdienstes, mit welcher Konsequenz dieser Staat den Gedanken verfolgt, jede individuelle Kraft an die Stelle zu bringen, die sie ihrer Eigenart nach am besten auszufüllen vermag. Dieses Prinzip — jeder an seinem Platze für und durch das Ganze — wird von Plato ausdrücklich auch auf die wirtschaftenden Klassen übertragen. „Auch von den andern Bürgern, sagt er, soll jedem einzelnen durch die Regierung die Beschäftigung zugewiesen werden, zu der ihn seine natürlichen Anlagen befähigen, „damit jeder das eine, ihm Zukommende betreibe."[4]) Der Staat wird

[1]) 421d: *πλουτήσας χυτρεὺς δοκεῖ σοι ἔτι θελήσειν ἐπιμελεῖσθαι τῆς τέχνης; οὐδαμῶς ἔφη. Ἀργὸς δὲ καὶ ἀμελὴς γενήσεται μᾶλλον αὐτὸς αὑτοῦ; πολύ γε. οὐκοῦν κακίων χυτρεὺς γίγνεται; καὶ τοῦτο, ἔφη, πολύ.*

[2]) Ebd.: *καὶ μὴν καὶ ὀργανά γε μὴ ἔχων παρέχεσθαι ὑπὸ πενίας ἢ τι ἄλλο τῶν εἰς τὴν τέχνην, τά τε ἔργα πονηρότερα ἐργάσεται καὶ τοὺς υἱεῖς, ἢ ἄλλους, οὓς ἂν διδάσκῃ, χείρους δημιουργοὺς διδάξεται*

[3]) 421e. Vgl. oben S. 42.

[4]) Plato erwähnt 423c die früher von ihm ausgesprochene Ansicht, *ὡς δέοι, ἐάν τε τῶν φυλάκων τις φαῦλος ἔκγονος γένηται, εἰς τοὺς ἄλλους αὐτὸν ἀποπέμπεσθαι, ἐάν τ' ἐκ τῶν ἄλλων σπουδαῖος, εἰς τοὺς φύλακας;*

dadurch nicht nur dem Anspruch des Individuums auf eine seiner persönlichen Leistungsfähigkeit entsprechende Lebensstellung gerecht, sondern er erreicht damit zugleich auch, daß jede Kraft im Dienste der Gesamtheit die entsprechende Verwendung findet. Denn der platonische Staat darf keine Kraft unbenützt lassen. Da er, um die innere Einheit des Staates nicht zu gefährden, sich grundsätzlich auf ein kleines Gebiet beschränkt,[1]) muß er das, was ihm an Größe und Bürgerzahl fehlt, durch eine möglichst intensive Anspannung und Ausnützung aller Kräfte zu ersetzen suchen. Schon die oben erwähnte Emanzipation des weiblichen Geschlechtes ist wesentlich durch diesen Gedanken veranlaßt. Es ist nach Platos Ansicht mit dem staatlichen Interesse unvereinbar, daß die ganze eine Hälfte der Staatsangehörigen unter den bestehenden Verhältnissen nicht das leistet, was sie bei einer vollständigen Ausbildung ihrer Anlagen leisten könnte.[2]) Denn dadurch bleibt, wie es in den „Gesetzen" heißt, beinahe die Hälfte der im Staat vorhandenen Gesamtkraft ungenützt, so daß bei gleichartiger Ausbildung beider Geschlechter das Doppelte von dem erreicht werden könnte, was jetzt erreicht wird.[3]) Er hat daher, wie wir sahen, wenigstens den Frauen der für den öffentlichen Dienst bestimmten Klasse die denkbar weitgehendsten Bildungsziele gesteckt, um eben damit zugleich die Leistungsfähigkeit der ganzen Klasse zu erhöhen. Noch bezeichnender für diese Tendenz ist die Klage, welche Plato in seinem späteren sozialpolitischen Werk ausspricht, daß wir „in Beziehung auf unsere Hände durch den Unverstand der Mütter und Wärterinnen gewissermaßen gelähmt worden sind", weil wir die

---

woran die weitere Bemerkung geknüpft wird: *τοῦτο δ' ἐβούλετο δηλοῦν, ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους παλίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, κτλ.*

[1]) 423b: *μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ (ἡ πόλις) αὐξομένη εἶναι μία, μέχρι τούτου αὔξειν, πέρα δὲ μή.*

[2]) 456c.

[3]) Leg. 805c: *σχεδὸν γὰρ ὀλίγου πᾶσα ἡμίσεια πόλις ἀντὶ διπλασίας οὕτω ἐστὶ κτλ.*

linke Hand nicht in gleicher Weise ausbilden wie die rechte. Auch diesen Mangel will Plato beseitigt wissen. Die Jugenderziehung soll sorgfältig darüber wachen, daß beide Geschlechter im Gebrauch ihrer Glieder so geschickt wie möglich würden und nicht durch falsche Gewöhnung die von Natur verliehenen Fähigkeiten verkümmern lassen.[1]) Es ist, als ob man einen modernen Techniker vor sich hätte, der es nicht mitansehen kann, daß irgendeine Kraft ungebraucht verloren geht.[2]) Eben darum legt ja auch Plato ein so großes Gewicht auf die strengste Durchführung des Prinzips der Arbeitsteilung in dem gesamten Gebiete der Produktion, weil sie die intensivste Ausnützung und Steigerung der individuellen Arbeitskräfte gestattet.

Wenn aber in dem Vernunftstaat keine Kraft unbenützt bleiben oder verkommen soll, so muß er notwendig dahin streben, eine gewisse Untergrenze aufrecht zu erhalten, unter welche überhaupt keine Klasse der Bevölkerung herabsinken darf. Er kann keine Zwergwirtschaften, keine verkommenen Handwerker dulden, er kann den Bürger nicht zum arbeitslosen und arbeitsscheuen Proletarier werden lassen, der für das Wirken am Wohle des Ganzen, d. h. für den Staat überhaupt verloren ist und damit nach Platos Ansicht aufhört, ein „Teil des Staates" zu sein.[3])

Der Vernunftstaat duldet keine Drohnen,[4]) keine sozialen Schmarotzerexistenzen. Daher ist hier auch kein Raum für das andere Extrem, für das faule Rentierleben der Reichen. Ebenso entschieden wie gegen hoffnungslose Verarmung muß er gegen eine Ansammlung des Reichtums ankämpfen, welche für ganze Klassen allen Anreiz zur Arbeit beseitigen würde. Jeder, der eine Arbeit zu verrichten vermag, die dem Wohle der Gesamtheit förderlich ist, der *soll* auch arbeiten. Es ist nach Plato von dem Begriff eines wohlgeordneten Staates unzertrennlich, daß allen ohne Unterschied

[1]) Leg. 794 e.

[2]) Ein treffender Vergleich Rohles! (S. 136.)

[3]) Siehe das letzte Kapitel des 1. Bandes.

[4]) 564 c.

irgendeine Tätigkeit auferlegt ist, der sie sich nicht entziehen können.[1])

Der angebliche Verächter der Arbeit begegnet sich hier unmittelbar mit dem Bewußtsein des arbeitenden Volkes, wie es bei dem bäuerlichen Poeten von Askra zum Ausdruck kommt. Er knüpft selbst unmittelbar an Hesiod an, von dem wir das schöne Wort besitzen, daß „keinerlei Arbeit schändet, sondern allein die Arbeitsscheu". Das Bild von den parasitischen Drohnen ist von Plato aus Hesiod entnommen. Wie dem Dichter, so ist ihm der vornehme und der gemeine Tagedieb (*τρυφῶν καὶ ἀμελὴς ἀργός τε*) gleich verhaßt. Noch in seinem letzten Werk kommt er auf den Fluch Hesiods gegen den „arbeitscheuenden" Mann zurück:[2])

> Der ist den Göttern verhaßt und den Sterblichen, welcher ohn' Arbeit
> Fortlebt, gleich an Werte den unbewaffneten Drohnen,
> Die der emsigen Bienen Gewirk aufzehren in Trägheit,
> Nur Mitesser. (W. u. T. 302—6.)

Zu diesem Kampf gegen Mammonismus und Pauperismus ist aber der Vernunftstaat noch aus anderen Gründen gezwungen. Seine ganze Existenz beruht auf der Entsagungskraft und Opferfähigkeit seines Beamtentums und seiner Armee. Darf er hoffen, den mühsam groß gezogenen Geist der Bedürfnislosigkeit und Anspruchslosigkeit aufrecht zu erhalten, wenn der Beamte und Soldat zusehen muß, wie diejenigen, um derentwillen er dient und denen sein Verzicht auf Besitz und Genuß wesentlich zugute kommt, schrankenlos Besitz auf Besitz, Genuß auf Genuß häufen und teil-

---

[1]) 433a: *πολλάκις ἐλέγομεν, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη.* Vgl. die charakteristische Stelle über die Heilkunst (406c), wo es für verkehrt erklärt wird, dem an unheilbarer Krankheit Leidenden das Leben künstlich durch eine Behandlungsweise zu verlängern, welche ihn an jeder Ausübung eines Berufes hindern würde. *. . . ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ.*

[2]) Leg. X 901a.

weise wenigstens ein Leben führen, das sozusagen ein ewiges Fest[1]) sein würde?

Und die Regierten selbst? Werden sie sich auf die Dauer in einem Zustande absoluter Unterordnung erhalten lassen, wenn in ihren Reihen im Gefolge des Reichtums das Selbstgefühl stetig wächst, wenn sich unter den Handwerkern und Gewerbetreibenden Leute erheben, die „übermütig geworden durch den Reichtum" oder durch den Besitz sonstiger äußerer Machtmittel den Gedanken fassen können, sich den Zutritt zu den höheren Klassen zu erzwingen?[2]) Wie wäre überhaupt auch nur im entferntesten an den von Plato mit der Harmonie der Töne verglichenen Einklang der Gemüter im Idealstaat zu denken gewesen, wenn derselbe die Masse der Bevölkerung einfach in den überkommenen Zuständen belassen haben würde, in denen Plato nur die Brutstätte der schlimmsten Leidenschaften erblickte! Er würde damit ja, wie schon Aristoteles bemerkt hat, alles, was er an der bestehenden Gesellschaftsordnung verwerflich findet, in seinen Idealstaat hineingetragen haben.[3])

Wie wir sahen, hört nach Platos Ansicht durch den Gegensatz von arm und reich der Staat auf, ein einheitlicher Staat zu sein, er zerfällt gewissermaßen in zwei einander feindliche Staaten. Konnte es bei dieser Auffassung gleichgültig erscheinen, ob im besten

[1]) Vgl. Rep. 429e. — Wenn in der ganz allgemein gehaltenen Erörterung über die Motive der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung die Unvermeidlichkeit des Krieges und damit eines eigenen Wehrstandes aus dem Daseinskampf erklärt wird, den der Staat zu führen hat, sobald eine einseitige Luxusproduktion und das Anwachsen unproduktiver Klassen die Volksernährung gefährdet und eine Gebietserweiterung auf Kosten der Nachbarn fordert, — wenn also hier der Schutz einer *τρυφῶσα πόλις* als Entstehungsursache eines besonderen Wehrstandes erscheint (374a), so darf daraus doch gewiß nicht mit C. F. Hermann (Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abh. S. 140) auf die Verhältnisse des Idealstaates geschlossen werden! Hier kann doch von dem Schutz einer *τρυφῶσα πόλις* auch nicht entfernt die Rede sein!

[2]) 434b.

[3]) Aristoteles Pol. II 2, 13. 1264a: *ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκαι καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακὰ, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις.*

Staat durch die ungeheure Mehrheit des Volkes ein so gewaltiger Riß hindurchging? Zwar war die Einheit des Staates hier, wo die Staatsidee eine selbständige Existenz über der Erwerbsgesellschaft gefunden hatte, durch die sozialen Gegensätze nicht so unmittelbar bedroht wie in dem Staate der Wirklichkeit, wo sich diese Gegensätze stets auch auf das staatliche Gebiet verpflanzten. Allein daran war doch nicht zu denken, daß selbst der gesündeste Beamten- und Heeresorganismus in der stetigen und — bei aller örtlichen Absonderung — unvermeidlichen Berührung und Reibung mit einem kranken sozialen Körper, mit einer Gesellschaft im „Fieberzustand", auf die Dauer gegen solche Ansteckungsgefahr gefeit bleiben würde. Aber selbst wenn man diese Möglichkeit zugeben wollte, wie wäre mit dem politischen Einheitsbegriff Platos ein Staat vereinbar, der „nur die »silbernen« Seelen in das Joch der Pflicht, in den Dienst der »Kollektivität« zwingt, während die niederen Naturen frei erwerben und genießen dürfen"?[1]) Ein Staat, der, wie schon Aristoteles richtig bemerkt hat, aus zwei Gemeinwesen bestünde, deren innerer Gegensatz notwendig zu einer gegenseitigen Verfeindung führen würde, einer *πόλις ὑγιής* und einer *πόλις φλεγμαίνουσα*.[2])

In der Tat kennt Plato keine staatliche Angelegenheit, welche für die Regierung des Idealstaates — nächst der Aufrechterhaltung der kommunistischen Organisation des Hüterstandes — wichtiger wäre, als die staatliche Regelung der Eigentumsfrage in der wirtschaftenden Gesellschaft.[3]) Die Regierung hat nach Platos ausdrücklicher Anweisung sorgfältig darüber zu wachen, „daß nicht etwa unbemerkt in den Staat sich einschleiche die Armut und der Reichtum".[4]) Ein Programm, bei dem

[1]) Nach der Formulierung, welche Dietzel (Rodbertus I 22) der herrschenden Anschauung gegeben hat. Vgl. dagegen Rep. 742a.

[2]) Ebd. II 2, 12. 1264a.

[3]) Diese Frage ist mit der ersteren gewissermaßen „verschwistert" (*τὸ τούτου ἀδελφόν*) 421c.

[4]) 421e: *ἕτερα δή, ὡς ἔοικε, τοῖς φύλαξιν εὑρήκαμεν, ἃ παντὶ*

man unwillkürlich an das Idealbild der christlichen Urgemeinde in Jerusalem erinnert wird, dessen stark sozialistisch empfindender Urheber[1]) hier ja auch ein Gemeinwesen verwirklicht sieht, in dem „niemand war, der Mangel litt". Auch stellt Plato eine Reihe von Forderungen auf, die ein Staat erfüllen muß, in dem es — wie eben im Vernunftstaat — weder Arme noch Reiche geben soll. So verlangt er z. B., um das „auflodernde Unheil" (d. h. die Entstehung von Drohnen und Bettlern) im Keime zu ersticken, sehr starke Einschränkungen des Vertragsrechtes; er will nicht, daß jedermann in der Verfügung über sein Eigentum oder in der Erwerbung fremden Gutes völlig freie Hand habe, weil dadurch „die einen überreich, die andern dagegen ganz arm werden".[2]) Er will den Geldwucher an der Wurzel treffen, indem er den Grundsatz aufstellt, daß die „Klagbarkeit der Gelddarlehen aufgehoben werden müsse".[3]) Er will endlich nach dem Vorbild Altspartas im Idealstaat kein Gold- und Silbergeld dulden.[4]) Also eine Wirtschaftsordnung, die Eigentum und Erwerb ebenso in Fesseln legt, wie die Person des von Staats wegen zu einer bestimmten Berufsarbeit gezwungenen

---

τρόπῳ φυλακτέον, ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύντα. Ποῖα ταῦτα; Πλοῦτος, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πενία, ὡς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος, τοῦ δὲ ἀνελευθερίαν καὶ κακουργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ. Die Bedeutung dieser Stelle ist Zeller (S. 609) ebenso entgangen wie Windelband (Platon, 1901, S. 163), nach dem sich „Plato in der Politeia um den dritten Stand weiter nicht kümmert!" Kein Wunder, daß Kleinwächter ohne weiteres behauptet, auch die späteren Kommunisten hätten doch wenigstens eine Vorstellung davon, daß die Verteilung der Güter unter der heutigen Wirtschaftsordnung zu wünschen übrig lasse, und sie wollten mit ihrem Kommunismus doch wenigstens Übelstände beseitigen, Not und Elend verbannen, während Plato dieser Gedanke vollkommen fremd gewesen sei!!

[1]) Apostelgeschichte IV 34.

[2]) 552a. Vgl. 556a.

[3]) 556b.

[4]) 422d. Vgl. 422a die Bezeichnung des Idealstaates als einer πόλις χρήματα μὴ κεκτημένη und 422e als einer πόλις μὴ πλουτοῦσα.

Bürgers;[1]) eine Wirtschaftsordnung, die jeden Kreditverkehr vernichtet, der Geldwirtschaft so gut wie ein Ende macht und das ganze Wirtschaftsleben möglichst auf naturalwirtschaftliche Zustände zurückschraubt!

Genügt das nicht vollkommen, um die immer wiederholte Behauptung, daß Plato „die alte Wirtschaftsordnung unverändert (!) bestehen lassen" wollte,[2]) geradezu als absurd zu erweisen? Allerdings ist Plato — aus den schon erwähnten Gründen[3]) — über einzelne Vorschläge nicht hinausgegangen; aber der Radikalismus dieser Reformgedanken läßt doch im Zusammenhalt mit den Grundprinzipien des Vernunftstaates bis zu einem gewissen Grade wohl erkennen, was wohl dem Verfasser der Politie wenigstens als die wünschenswerteste Lösung des sozialen Problems vorgeschwebt hat.

Zunächst fragt es sich: Was lag in der unabweisbaren Konsequenz der Aufgaben, welche Plato der wahren Staatskunst und damit dem Idealstaate stellt?

Wir können das, was der Staat nach Plato „sein soll", nicht besser veranschaulichen als durch die Charakteristik, welche das in wesentlichen Punkten ganz platonisch gedachte Staatsideal von Rodbertus bei seinem neuesten Biographen gefunden hat: Der Staat soll danach die zentrale Organisation des sozialen Körpers sein. Das Wesen jeder Organisation aber besteht in der Kongruenz und Harmonie der Teile, deren jeder eine bestimmte auf das Gesamtleben bezogene und mit der Tätigkeit aller übrigen Teile in Wechselwirkung stehende Funktion zu erfüllen hat. Je zentralisierter und arbeitsteiliger, desto vollkommener ist der Staat. Von seinem „übersichtlichen Standpunkt" aus kann und muß der Staat das Tun

[1]) Siehe oben S. 80.

[2]) So Gomperz, Griech. Denker II² S. 403. Ja Gomperz behauptet sogar, daß (trotz der „strengen Arbeitsteilung" und der „Fernhaltung von Armut und Reichtum" im Vernunftstaat!) „die produzierenden Stände von der platonischen Reform überhaupt nicht berührt wurden"! — Eine Unklarheit des nationalökonomischen Denkens, bei der man sich über die falsche Beurteilung Platos nicht wundern kann.

[3]) Siehe oben S. 33 ff.

der individuellen Vielheiten in Einverständnis und Einklang setzen, als der formende Bildner der sozialen Materie, als die gesellschaftliche Vorsehung. Ihm gebührt auf allen Gebieten des sozialen Lebens die „Initiative und dominierende Macht" auf dem Gebiete der intellektuellen und sittlichen, wie auf dem der wirtschaftlichen Kultur.[1])

Im wesentlichen dasselbe meint Plato, wenn er einmal von der „königlichen Kunst" sagt: „Sie ist die Ursache alles richtigen Handelns im Staate (*αἰτία τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ πόλει*), sie sitzt am Steuer des Staates und alles lenkend und überall herrschend (*πάντα κυβερνῶσα καὶ πάντων ἄρχουσα*) macht sie alles nutzbringend" (*πάντα χρήσιμα ποιεῖ*).[2]) Denn ihr allein steht die vernunftgemäße Entscheidung darüber zu, wie alles Tun und Handeln seinem höchsten Zweck, der allgemeinen Wohlfahrt am besten dienstbar gemacht werden kann. Ihre Aufgabe ist es daher, alle einzelnen Tätigkeiten auf dieses Ziel hinzuleiten, sie so zu regeln, wie es der gemeinsame Zweck aller erfordert. Sie ist der oberste Regulator des gesamten Arbeitslebens.[3])

Wie hätte der Idealstaat diese Prinzipien verwirklichen können, wenn er das Institut des Privateigentums in dem Umfang, wie es bestand, festgehalten hätte? Um jede wirtschaftliche Kraft an der richtigen Stelle verwerten zu können, mußte die zukünftige Zentralgewalt ja unbedingt allezeit in der Lage sein, ihr die nötigen Arbeitsmittel zuzuweisen, was ohne ein staatliches Verfügungsrecht über die Produktionsmittel gar nicht möglich gewesen wäre.

Ob Plato *selbst* diese Konsequenz für die *Praxis* gezogen hat, wissen wir nicht. Wohl aber wissen wir, daß er Ideen ausgesprochen hat, die einen radikalen Bruch mit dem Bestehenden bedeuten und deutlich erkennen lassen, daß er das Problem wenigstens abstrakt theoretisch zu Ende gedacht hat.

---

[1]) Dietzel, K. Rodbertus II 47.

[2]) Euthydemos 291b.

[3]) Ebd. (*ἔδοξε ἡμῖν*) *ταύτῃ τῇ τέχνῃ ἥ τε στρατηγικὴ καὶ αἱ ἄλλαι παραδιδόναι ἄρχειν τῶν ἔργων, ὧν αὐταὶ δημιουργοί εἰσιν, ὡς μόνῃ ἐπισταμένῃ χρῆσθαι.*

Plato wirft nämlich die Frage auf, worin das höchste von dem Gesetzgeber vor allem anderen zu erstrebende Glück des Staates bestehe, worin das größte Übel.[1]) Die Antwort lautet: Es gibt für den Staat kein größeres Gut, als was ihn innerlich zusammenhält und einigt, kein größeres Übel, als was ihn trennt und spaltet.[2]) Nichts aber wirkt so einigend wie die Gleichheit der Interessen oder — platonisch gesprochen — die „Gemeinschaft von Freude und Schmerz,“[3]) nichts so trennend wie ihre Geteiltheit.[4]) Es ist zu wünschen, daß möglichst alle Bürger (*ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται*) bei denselben Vorkommnissen des Lebens eine gleichartige Empfindung, sei es der Freude oder der Trauer haben können, daß nicht dieselben Begegnisse die einen hoch erfreuen, die andern mit tiefem Kummer erfüllen.[5]) Wie bei dem einzelnen Individuum der ganze Körper den Schmerz oder das Wohlgefühl einzelner Teile mitempfindet, so soll auch im Staate, der um so vollkommener ist, je mehr er in Beziehung auf innere Einheitlichkeit ein Abbild des menschlichen Organismus wird, die Gesamtheit aller sich mitfreuen oder mitbetrüben können, wenn dem einzelnen etwas Gutes oder Übles widerfährt.[6]) Was ist es aber, was in der bestehenden

---

[1]) 462a: *τί ποτε τὸ μέγιστον ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευήν, οὗ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους, καὶ τί μέγιστον κακόν;*

[2]) 462b: *ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; οὐκ ἔχομεν.*

[3]) Ebd.: *οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται; παντάπασι μὲν οὖν ἔφη.*

[4]) Ebd.: *ἡ δέ γε τῶν τοιούτων ἰδίωσις διαλύει, ὅταν οἱ μὲν περιαλγεῖς, οἱ δὲ περιχαρεῖς γίγνονται ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεως τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει*

[5]) Vgl. auch Leg. 739d, wo genau in derselben Allgemeinheit die Forderung wiederholt wird: *ἐπαινεῖν τ' αὖ καὶ ψέγειν καθ' ἓν ὅτι μάλιστα ξύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους.*

[6]) Rep. 462d: *ἑνὸς δὴ οἶμαι πάσχοντος τῶν πολιτῶν, ὁτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ ξυνησθήσεται ἅπασα ἢ ξυλλυπήσεται. ἀνάγκη, ἔφη, τήν γε εὔνομον.*

Gesellschaft gerade das Gegenteil: die Geteiltheit der Interessen und der Empfindungen und damit die Trennung der Gemüter verewigt? Nach Plato einzig und allein der Umstand, daß nicht von allen Gütern des Lebens ebensogut das Wort gilt, „das ist mein" und „das ist nicht mein," daß durch das Privateigentum der Gewinn und die Freude des einen zum Verlust und Schmerz des anderen werden kann.[1])

Wenn wir uns die ganze Tragweite dieser Sätze vergegenwärtigen, so leuchtet ein, daß Plato im Prinzip wenigstens bei dem Kommunismus des Beamten- und Heereskörpers unmöglich stehen bleiben konnte, daß er vielmehr eine möglichste Verallgemeinerung des Kommunismus gewünscht haben muß. Das Ideal staatlicher Einheit, welches hier aufgestellt wird, war ja nur dann vollständig zu verwirklichen, wenn nicht bloß der Beamte und Soldat, sondern womöglich das ganze Volk lebte und wirtschaftete wie eine große Familie.

Diese Schlußfolgerung ist unabweisbar, selbst wenn sich in einem früheren Teile der Politie Äußerungen zugunsten der reinen Individualwirtschaft der Erwerbstände fänden. Es würde das weiter nichts beweisen, als daß eben im Verlaufe der Arbeit selbst Plato durch die Konsequenzen seines Gedankensystems auf der Bahn des Kommunismus weiter gedrängt wurde, als es seinen ursprünglichen Intentionen entsprach. Allein meines Erachtens gibt es solche Äußerungen nicht. Die Stellen, welche man als Beweis dafür anzuführen pflegt, daß Plato „bei der Masse des Volkes die übliche Lebensweise" voraussetzt, beweisen dies absolut nicht.

An der einen Stelle begründet Plato den Kommunismus seiner Beamten und Soldaten damit, daß sie, wenn man ihnen Privateigentum an Grundbesitz, Häusern oder mobilem Kapital gestattete, aus „Hütern" zu Haus- und Landwirten werden und als feindliche Herren, nicht als „Verbündete" ihrer Mitbürger

[1]) 462c: *ἆρ' οὖν ἐκ τοῦδε τὸ τοιόνδε γίγνεται, ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα, τό δε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν; καὶ περὶ τοῦ ἀλλοτρίου κατὰ ταὐτά;*

auftreten und ihr ganzes Leben hindurch Haß hegend und erregend Urheber und Gegenstand feindseliger Nachstellungen sein würden.[1])

Man erklärt diese Worte so, als wollte Plato sagen: Der Beamte und Soldat des Idealstaates würde durch das Privateigentum in dieselbe privatrechtliche und wirtschaftliche Lage versetzt werden, wie sie der Bauer usw. in demselben Staate einnimmt. Allein diese Beziehung auf den dritten Stand des Idealstaates ist doch, wie schon einzelne Erklärer richtig erkannt haben,[2]) in die Stelle erst künstlich hineingelegt. Der Sinn der Äußerung ist offenbar ein ganz allgemeiner, nämlich der: die Hüter würden ihrem Berufe entfremdet, wenn sie zugleich bäuerliche und andere Privatwirte wären, d. h. sie würden ein höheres Interesse an der Vermehrung ihres Vermögens und der Bewirtschaftung ihres Grundbesitzes haben, als an ihrer Amtspflicht.

Ebenso allgemein ist die andere hier in Betracht kommende Stelle gehalten, wo einer der Unterredner des Dialoges gegen die kommunistische Lebensordnung der Hüter den Einwand erhebt, daß dieselbe doch wenig Raum für das Glück lasse, welches der Idealstaat seinen Angehörigen verheißt. Diese Leute hätten den ganzen Staat in ihrer Hand und trotzdem von dem Staate nicht den geringsten äußeren Vorteil, da sie ja nicht, wie andere (*οἷον ἄλλοι*) Ländereien erwerben, schöne große Häuser bauen und entsprechend ausstatten können, kein Gold und Silber, kurz nichts von alldem besitzen dürfen, was man bei denjenigen sucht, welche für glücklich gelten sollen" (*πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσι μακαρίοις εἶναι*).[3])

[1]) 417a: *ὁπότε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπόται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον.*

[2]) z. B. Praetorius, De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis p. 8. Allerdings sind die hier vorgebrachten Argumente nur teilweise stichhaltig.

[3]) 419.

Es ist klar, daß hier nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Lage der höheren Klassen des Idealstaates derjenigen der übrigen Bürger desselben gegenübergestellt wird, — es heißt ja auch in den meisten Handschriften einfach „ἄλλοι“ nicht „οἱ ἄλλοι“, — sondern ganz allgemein dem Leben anderer Menschen überhaupt, wie es der vulgären Auffassung vom Glück entspricht.

Selbst diejenige Stelle, an welcher die Beamten und der Wehrstand in wirtschaftlicher Hinsicht wirklich zu den übrigen Bürgern in Gegensatz gebracht werden, steht mit unserer Auffassung nicht in Widerspruch. Man könnte ja aus der Äußerung Platos, daß unter allen Bürgern allein den Angehörigen jener Stände die Berührung von Gold und Silber verboten sei,[1]) den Schluß ziehen, daß in dem Wirtschaftsleben der übrigen Klassen den edlen Metallen keine wesentlich andere Rolle zugedacht war, als in der bestehenden Wirtschaftsordnung; und man würde darin ohne Zweifel ein Hauptbeweismoment für die herrschende Ansicht sehen, wenn nicht Plato selbst kurz darauf ausdrücklich erklärt hätte, daß der Gebrauch des Goldes und Silbers der Bevölkerung des Idealstaates überhaupt durch das geltende Recht versagt sei,[2]) — so daß also an jener ersten Stelle nur jenes Minimum von Gold- und Silbergeld gemeint sein kann, auf dessen Besitz die Volkswirtschaft eines Stadtstaates wegen des auf die Dauer kaum zu entbehrenden Importes notwendiger Bedürfnisse aus dem Ausland niemals vollkommen verzichten kann, welches aber im Inlandverkehre strenge verpönt ist.[3])

Während nun aber aus diesen Stellen über die Eigentumsordnung der wirtschaftenden Gesellschaft des Idealstaates nichts zu entnehmen ist, fehlt es anderseits keineswegs an Äußerungen Platos, welche uns zur Genüge erkennen lassen, daß er sich der volkswirt-

[1]) 417a.

[2]) 422d: *ἡμεῖς μὲν οὐδὲν χρυσίῳ οὐδ' ἀργυρίῳ χρώμεθα, οὐθ' ἡμῖν θέμις.*

[3]) Wenn man die Sache so auffaßt, fällt auch der Widerspruch weg, den man hier gewöhnlich (z. B. Krohn S. 35) Plato unterschiebt.

schaftlichen Konsequenzen seiner sozialpolitischen Grundanschauungen sehr wohl bewußt war.

Er erklärt nämlich ausdrücklich, daß die vollendetste Organisation von Staat und Gesellschaft da bestehen würde, wo die „meisten" von denselben Dingen sagen könnten: Das ist mein und das ist nicht mein.[1]) Und in voller Übereinstimmung damit bezeichnet er es in seinem späteren Werke als ein Grundprinzip der besten Verfassung, daß durch sie möglichst im ganzen Staate der alte Spruch in Erfüllung gehe, der da lautet: Unter Befreundeten ist in Wirklichkeit alles gemein.[2]) Der Staat kann sich nach Plato im Interesse seiner inneren Einheit[3]) und damit zugleich der Sittlichkeit seiner Bürger kein höheres Ideal vor Augen halten, als einen Zustand, wo alles, was Eigentum heißt, überall im menschlichen Leben durchaus beseitigt ist.[4]) Daß freilich dieses höchste seiner sozialökonomischen Ideale jemals vollkommen zu verwirklichen sei, das hat Plato offenbar selbst auf dem Höhepunkt seines Optimismus nicht zu hoffen gewagt. Er begnügt sich, wie wir sahen, in dem Entwurf des Idealstaates ausdrücklich damit, daß die Bürger nach Möglichkeit oder, wie es an der anderen Stelle heißt, die meisten an dem Segen der Güter- und Interessengemeinschaft beteiligt würden.[5])

Auch ist Plato über die allgemeine Formulierung des Problems nicht hinausgegangen. Über alle Detailfragen, die sich dabei ergeben, wie sich denn diese Forderung in die gewünschte Neugestaltung der sozialen Verhältnisse umsetzen ließe — darüber und

[1]) 462c: *ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται; πολύ γε.*

[2]) Leg. 739b: *πρώτη μὲν τοίνον πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅ τι μάλιστα· λέγεται δὲ, ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων.*

[3]) 739d: *κατὰ δύναμιν οἵτινες νόμοι μίαν ὅ τι μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται, τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδείς ποτε ὅρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται.*

[4]) 739c.

[5]) Siehe oben Anm. 1 und S. 95 ff.

damit auch über das Maß des Erreichbaren überhaupt hat er sich eine klare und bestimmte Vorstellung nicht gebildet. Er gibt nur im allgemeinen die Richtung an, in welcher sich die Reform der Wirtschaftsordnung zu bewegen hat. Er will die Wirtschaftspolitik des besten Staates von dem Gedanken geleitet wissen, daß die Volkswirtschaft in möglichst weitem Umfang Staatswirtschaft werde. Allein die Entscheidung über das Maß der Verwirklichung dieses Gedankens überläßt er jener Einsicht, die sich als das Ergebnis der vollendetsten theoretischen und praktischen Schulung in der Person der philosophischen Herrscher verkörpern wird.

Aristoteles hat daher den Standpunkt Platos nicht ganz richtig erfaßt, wenn er in seiner Polemik gegen den Idealstaat meint, Plato lasse es völlig unentschieden, ob die Lebensordnung des dritten Standes auf der Grundlage des Kommunismus oder des Privateigentums beruhen solle.[1]) Die Frage, welche Plato offen läßt, lautet nicht: Privat- oder Gesamteigentum, Privat- oder Gemeinwirtschaft? Sondern so: „In welchem Umfange wird man das Privateigentum und die Privatwirtschaft neben dem als ideales Ziel aufgestellten Prinzip des Gesamteigentums und der Gemeinwirtschaft notgedrungenerweise noch zulassen müssen?"

Immerhin ist Aristoteles in dieser Frage der Auffassung seines Lehrers ungleich näher gekommen als die modernen Beurteiler, welche ihm ein völliges Mißverständnis Platos vorwerfen, weil er auch nur die Möglichkeit zugibt, daß Plato in der Tat an eine mehr oder minder weitgehende sozialistische Organisation des dritten Standes gedacht habe. Aristoteles soll mit der Erwägung dieser Möglichkeit eine Unfähigkeit an den Tag gelegt haben, sich in den Gedankenkreis des Bekämpften zu versetzen, wie

---

[1]) *Πολιτ.* II 2, 12. 1264a: *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωνοῦσιν, οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης οὔδε ῥάδιον εἰπεῖν· καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεσθαι πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καθ' ἕκαστον ἴδιον, ἔτι δὲ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους ἢ κοινούς.*

sie stärker nicht wohl gedacht werden könne.[1]) In der Tat, wenn Plato das gewollt und gesagt hat, was ihm die moderne Auffassung der Politie unterschiebt, wenn er seinen idealen Vernunftstaat auf der Grundlage einer rein individualistischen Volkswirtschaft aufgebaut wissen wollte, dann ist die aristotelische Kritik eine so stümperhafte und oberflächliche, so allen Verständnisses bare, daß ihr Urheber von vorneherein unfähig erscheint, in der Frage mitzureden.

Nun ist es ja richtig, daß diese Kritik infolge ihres einseitig polemischen Charakters mehrfach auch zu höchst einseitigen und schiefen Ergebnissen gekommen ist und die — allerdings nur gelegentlichen — Äußerungen Platos im „Staat" und in den „Gesetzen" unbeachtet gelassen hat, welche einen Fingerzeig für die richtige Beurteilung enthalten. Allein diese Mängel, die er ja zum Teil auch mit der neueren Kritik gemein hat, berechtigen uns doch noch lange nicht, bei Platos größtem Schüler eine so kindliche Verständnislosigkeit vorauszusetzen, wie es die moderne Anschauungsweise notgedrungen tun muß. Liegt hier nicht vielmehr der Gedanke nahe, daß die moderne Auffassung des platonischen Staates, die zu solchen Konsequenzen in Beziehung auf Aristoteles führt, von falschen Voraussetzungen ausgeht?

Jedenfalls kann es nur zur Bestätigung der hier entwickelten Ansicht dienen, daß bei ihr allein uns auch Aristoteles und seine Kritik der Politie verständlicher wird.

Wenn wir uns nach alledem noch einmal die Momente vergegenwärtigen, auf welche sich unsere Auffassung des platonischen Staates und seiner Stellung zum dritten Stande stützt, so werden wir über die ganze Stellung Platos zum Grundproblem der sozialen Ethik richtiger und gerechter urteilen, als es der bisherigen Anschauungsweise möglich war.

---

[1]) So Susemihl Anm. 170 zur Politik.

Die Wege, auf denen man die Lösung des genannten Problems sucht, führen — heute, wie in Platos Zeit — nach zwei diametral entgegengesetzten Richtungen auseinander. Auf der einen Seite finden wir die Vertreter einer aristokratisch-exklusiven, auf der anderen die einer demokratisch-egalitären Gesellschaftsmoral. Die ersteren gehen davon aus, daß immer nur eine kleine Minderheit zu höherer geistiger Kultur erzogen werden könne und in ihrer Kultur den Fortschritt repräsentiere. Sie stellen den Kulturzweck und das höhere Recht der glücklicher Begabten auf die Geltendmachung ihrer Überlegenheit allen anderen Rücksichten voran und legen demgemäß das entscheidende Gewicht auf die möglichste Differenzierung und möglichst aristokratische Gliederung der Gesellschaft, welche der Betätigung dieser Überlegenheit den günstigsten Boden darbietet.[1])

Dem gegenüber betonen die Anhänger des anderen Standpunktes den Anspruch der großen Mehrheit, ihrerseits an den Errungenschaften der Kultur und an den Gütern mitbeteiligt zu werden, welche das für den einzelnen erreichbare Maß menschlichen Glückes zu erhöhen vermögen. Über dem Kulturzweck steht ihnen der Glückszweck oder — um mit Bentham zu reden — das größtmögliche Glück der größten Anzahl.[2])

Beide Anschauungen enthalten einen berechtigten Kern, beiden haftet aber auch eine gewisse Einseitigkeit an. Während hier eine starke Tendenz zu kulturwidriger Nivellierung hervortritt, wird

[1]) In diesem Sinne meint Renan: „Das Wesentliche besteht weniger darin, aufgeklärte Massen zu schaffen, als vielmehr darin, große Meister hervorzubringen und ein Publikum, das fähig ist, sie zu verstehen. Wenn hierzu die Unwissenheit eine notwendige Bedingung ist, nun um so schlimmer! Die Natur hält sich bei solchen Bedenken nicht auf, sie opfert ganze Gattungen, damit andere die notwendigen Lebensbedingungen finden." — Philosophische Dialoge, D. A. S. 77.

[2]) Vgl. die Formulierung dieses Gegensatzes bei Aristoteles Pol. III 7, 13. 1283b: *ἀποροῦσι γάρ τινες, πότερον τῷ νομοθέτῃ νομοθετητέον, βουλομένῳ τίθεσθαι τοὺς ὀρθοτάτους νόμους, πρὸς τὸ τῶν βελτιόνων συμφέρον ἢ πρὸς τὸ τῶν πλειόνων.*

dort nur zu leicht die sittliche Forderung vergessen, daß der Mensch im Menschen niemals bloß ein Mittel sehen soll. Der „Herrenmoral" erscheint unwillkürlich die bevorzugte Stellung der Hervorragenden als Selbstzweck, sie nimmt es geradezu mit Befriedigung hin, daß „die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Spezies Mensch", das „Wohl der meisten" dem „Wohle der wenigsten" geopfert wird. Die Masse, das nützliche und arbeitsame Herdentier, erscheint nur dazu da, um die Folie zu bilden für die Entfaltung der feinsten Blüten der Kultur, wie bei einem Baum nur der Wipfel dazu da ist, Blüten und Früchte zu treiben, während der Stamm die Last zu tragen hat. Der Gesellschaftszweck ist einzig und allein der, den ganzen Menschen das Feld zu bereiten. „Man lege einen solchen Menschen — sagt Nietzsche — in die eine Wagschale und die breite wogende Masse, die Herde, in die andere, so wird diese letztere abstürzen bis an die Grenze der Möglichkeit. Denn, was sie faßt, sind nichts als Nullen." Daher Untergang oder Knechtung aller Minderbegabten!

Wem fällt bei dieser Auffassung nicht sofort das Bild ein, welches man von dem Gesellschaftsideal Platos zu zeichnen liebt? In der Tat ist wiederholt auf den Ideenzusammenhang hingewiesen worden, der zwischen Plato und dieser Sozialphilosophie des modernen Aristokratismus bestehen soll. Und sie selbst hat sich mit Vorliebe auf ihn berufen. Ein so ausgezeichneter Kenner des Altertums wie Nietzsche hat sogar die Onckensche Ansicht von dem angeblich oligarchischen Grundzug des platonischen Denkens zu der seinigen gemacht. „Unter jeder Oligarchie — sagt er — liegt das tyrannische Gelüst versteckt. Jede Oligarchie zittert beständig von der Spannung her, welche jeder einzelne in ihr nötig hat, Herr über dieses Gelüst zu bleiben. So war es z. B. griechisch. Plato bezeugt es an hundert Stellen. Plato, der seinesgleichen kannte — und sich selbst!" [1])

[1]) L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 199, meint sogar, Plato sei dem furchtbaren Eidschwur der oligarchischen Geheimklubs

Daß diese Ansicht auf den Standpunkt Platos ein falsches Licht wirft, kann nach den Ergebnissen unserer eingehenden Analyse des platonischen Staates nicht zweifelhaft sein. Allerdings ist Plato lebhaft von der Notwendigkeit überzeugt, daß — um ein bekanntes Wort von Treitschke zu gebrauchen — die Millionen ackern, schmieden und hobeln müssen, damit einige Tausend forschen und regieren können. Und er hat auf Grund dieser Überzeugung eine sehr starke Differenzierung der Gesellschaft gefordert — eine zu starke, wie wir ohne weiteres zugeben —, allein die Art und Weise, wie er sich die Stellung der hervorragenderen Elemente des sozialen Organismus denkt, ist doch unendlich von jener Gedankenwelt der „oberen Zehntausend" entfernt, von der Herbert Spencer (the Man versus State) gemeint hat, daß sie heute noch im wesentlichen durch die Gesellschaftsanschauungen des klassischen Altertums bestimmt werde.

Um als Repräsentant dieser Gesellschaftsanschauungen zu gelten, müßte Plato vor allem die fortschreitende Differenzierung der Gesellschaft auf Grund einer möglichst weitgehenden Verschiedenheit der materiellen Lebenslage gefordert haben Denn das ist es eben, was von dem geschilderten Aristokratismus mehr oder minder offen als begehrenswertes Ziel der sozialökonomischen Entwicklung hingestellt wird: die mit der Konzentrierung des Reichtums gegebene Möglichkeit einer raffinierten aristokratischen Geisteskultur, einer üppigen Entfaltung aller Blüten höheren Lebensgenusses, freieste Bahn für jene Virtuosen des Genusses, die zugleich Virtuosen des Geistes seien, und die, wie z. B. ein W. v. Humboldt, Gentz und Heine, ihre Kräfte eben nur in der Luft eines verfeinerten sinnlichen Daseins zu entwickeln vermöchten.[1]) Ein Kulturideal, dessen volle Verwirklichung das „Opfer einer Unzahl von Menschen"

„getreu" geblieben: „Ich will dem Demos feind sein und ihm zuleid tun, was ich nur kann!"

[1]) Bekanntlich hat Treitschke in dem Aufsatz über den Sozialismus und seine Gönner (Preuß. Jahrb. 1874) diese Beispiele gewählt, um die Notwendigkeit starker wirtschaftlicher Kontraste zu erweisen.

vorausſetzt, welche, wie Nietzſche meint, um jener „Glücklichen“ willen zu unvollſtändigen Menſchen, Sklaven und Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müſſen.

Wie ganz anders Plato! Er verlangt für die Ariſtokratie ſeines Idealſtaates überhaupt keine äußere Stellung, welche mit der materiellen Ausbeutung des wirtſchaftenden Volkes oder gar mit dem Maſſenelend erkauft werden müßte. Er deutet ſelber an, daß für einen Standpunkt, bei dem das materielle Moment eine entſcheidende Rolle ſpielt, das Los der Hüterklaſſe im Idealſtaat „nicht eben als ein ſehr glückliches“ erſcheinen könne.[1]) Er verlangt ja für ſie nichts, als was für die Erhaltung ihrer phyſiſchen und geiſtigen Leiſtungsfähigkeit notwendig iſt: Befreiung von gemeinem Mangel und von körperlicher Arbeit.[2]) Es iſt das beſcheidene Lebensideal, zu welchem ſich einmal Schiller in den Worten bekannt hat: „Um glücklich zu ſein, muß ich in einem gewiſſen ſorgenfreien Wohlſtand leben, und dieſer muß nicht von den Produkten meines Geiſtes abhängig ſein.“ Das wirtſchaftende Volk des Idealſtaates nimmt ſeinen Regenten, Beamten, Soldaten die Sorge für das tägliche Brot ab, indem es ihnen einen Lohn zuteil werden läßt, bei dem ſie „nicht notleiden, der ihnen aber auch nichts übrig läßt“.[3]) Es iſt das Minimum von Opfern, welche die Geſellſchaft nun einmal bringen muß, wenn ſie ſich eine ihren eigenen Beſtand ſichernde Elite der Intelligenz und Wehrhaftigkeit erhalten will. Ein Opfer jedenfalls, für welches die Geſamtheit nach den Intentionen Platos in den Leiſtungen dieſer Elite vollkommenen Erſatz findet, und welches ſie daher im letzten Grunde nicht dieſer, ſondern in ihrem eigenen Intereſſe bringt.

---

[1]) 419.

[2]) 416d: *τὰ δ' ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον, ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν.*

[3]) Vgl. die charakteriſtiſche Bezeichnung der „Wächter“ als „zäher und magerer Hunde“.

Denn nicht darum wird hier ja ein Teil der Gesellschaft über alle anderen erhoben, weil ihm seine höhere Veranlagung als solche ein Recht darauf gibt, sondern darum, weil ihn diese Veranlagung zu den höchsten Leistungen für den Dienst des Ganzen befähigt. Keineswegs bloß um seiner selbst willen gelangt der einzelne in den Kreis dieser Auserlesenen, sondern zugleich um aller anderen willen. Sowenig daher die Aristokraten Platos von dem beseelt sind, was der Vorkämpfer des modernen Aristokratismus als „Willen zur Macht" bezeichnet hat, und sowenig ihre Existenz die rücksichtslose Opferung und den „totalen Verbrauch" der anderen verlangt, sowenig fühlen sich die letzteren als die Vergewaltigten und Gedrückten, als die Leidenden und Unfreien. Sie opfern sich für jene nicht in höherem Grade, als jene für sie. Nicht „Herren- und Sklavenmoral" stehen sich hier in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber, vielmehr ist es die Idee der gegenseitigen sozialen Verpflichtung, welche Regierende und Regierte in harmonischer Eintracht verbindet.

Wir haben mit einem Wort in dem platonischen Staat einen Versuch vor uns, das Kulturziel und das „Wohl der wenigsten" in Einklang zu bringen mit dem Glücksziel und dem „Wohl der meisten".

Der platonische Staat huldigt dem Aristokratismus durch die Schaffung seiner Hüterklasse, anderseits aber gibt er dieser Aristokratie ein allgemein staatliches Gepräge, indem dieselbe alle für den Dienst des Staates ungeeigneten Elemente abstößt und sich hinwiederum durch Heranziehung der Talente aus dem Volke beständig erneuert. So scharf ferner der durch die Verschiedenheit der Aufgaben bedingte Unterschied von Individuen und Klassen in sozialaristokratischem Sinne ausgebildet erscheint, so bedeutsam tritt in der überaus bescheidenen ökonomischen Ausstattung der höheren Klasse die Tendenz hervor, die Ungleichheit nicht über das Maß dessen emporwachsen zu lassen, was die Harmonie des Gesamtlebens erfordert. Der platonische Staat will keine Ungleichheit, welche eine große Anzahl von Händen nötigt, — statt für notwendige Be-

dürfnisse aller — für die unverhältnismäßige Erhebung einzelner über die sozialökonomische Lage ihrer Mitmenschen tätig zu sein. Er ist weiterhin volksfreundlich, indem er gleichzeitig das Benthamsche Prinzip der Fürsorge für alle oder möglichst viele auf seine Fahne schreibt und als Richtschnur für das gegenseitige Verhalten aller Bürger die Moral des gemeinsamen Mitleidens und der gemeinsamen Mitfreude proklamiert, welche die Sozialphilosophie des Aristokratismus, die Herrenmoral des Stolzes, der Eigenmacht und Härte[1]) als sozialistische Bruderschaftsschwärmerei jedenfalls weit von sich weisen würde.

Hat doch Plato aus dem Glücksprinzip sogar noch radikalere Folgerungen gezogen als selbst der ebengenannte moderne Vertreter dieses Prinzips, Bentham. Auch dieser ist der Ansicht, daß die Summe der Glückseligkeit um so größer sei, je mehr sich das Verhältnis des Besitztums der Bürger der Gleichheit nähere. Allein der hohe Wert, den er auf den Besitz der materiellen Güter als Grundlage persönlicher Wohlfahrt legt, hindert ihn, diesen Gedanken bis zu seiner letzten Konsequenz, bis zur Forderung des Kommunismus zu verfolgen. An Stelle gleichheitlicher Verteilung des Besitzes tritt bei ihm eine gleichheitliche Verteilung der Rechte und der Macht, von der er ein hinlänglich befriedigendes Ergebnis für die Wohlfahrt der Gesamtheit erhofft, weil die Wohlfahrt, nach welcher die souveräne Gesamtheit der Bürger streben würde, stets diejenige von allen sein werde. Plato, der diese Hoffnung nicht teilt und der gleichen Verteilung der Rechte nicht bedarf, um dasselbe Ziel zu erreichen, schreitet um so kühner auf der Bahn der ökonomischen Gleichheit vorwärts. Da für ihn das höchste individuelle Glück nur ein geringes Maß von materiellen Gütern voraussetzt, erscheint ihm die Ausgleichung des Interesses der Minderheit an der möglichsten Intensität des für sie erreichbaren Glückes und des Interesses der Mehrheit an der möglichst extensiven Ausbreitung des Glückes als ein gerade auf dem Boden der Volks-

[1]) Die 416c ausdrücklich zurückgewiesen wird.

wirtschaft lösbares Problem und damit die soziale Harmonie zwischen Mehrheit und Minderheit zur Genüge verbürgt.

3.

Die Koinzidenz von Sozialismus und Individualismus im platonischen Staatsideal.

Wir sind seit Hegel[1]) gewohnt, den platonischen Staat als das Prototyp eines Sozialismus anzusehen, aus dem alle und jede individualistische Tendenz in denkbar radikalster Weise ausgemerzt ist, in dem alles individuelle Leben und Streben durch die Allgemeinheit verschlungen wird.

„Der platonische Staat", sagt Stahl, „opfert den Menschen, sein Glück, seine Freiheit, selbst seine sittliche Vollendung. Denn dieser Staat besteht nur um seiner selbst willen, um der Herrlichkeit seiner Erscheinung willen, und der Bürger ist nur dazu bestimmt, als ein dienendes Glied sich in die Schönheit seines Baues zu fügen."[2])

An Einwänden gegen diese Auffassung hat es zwar nicht ganz gefehlt, aber sie waren nicht überzeugend genug begründet, um die Herrschaft derselben zu erschüttern. Die verbreitetste moderne Darstellung, die von Zeller, steht in der Hauptsache noch ganz auf dem Standpunkte Hegels. Zeller sieht das Charakteristische der platonischen Staatsidee in der Unterdrückung aller, auch der berechtigtsten persönlichen Interessen, in der Rechtlosigkeit des einzelnen gegenüber dem Staat, in dem Prinzip, daß die Bürger um des Staates willen da seien, nicht der Staat um der Bürger willen.[3]) Der Vernunftstaat denkt nicht daran, die Rechte der einzelnen mit denen der Gesamtheit versöhnend zu vermitteln, weil hier der Mensch überhaupt auf alle persönlichen Zwecke verzichten soll, um nur für das Ganze zu leben.[4]) Im Gegensatz zu den Staatsromanen

[1]) Gesch. d. Philos. II S. 278 ff.

[2]) Gesch. d. Rechtsphilos. (2) S. 16.

[3]) Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge u. Abhdl. S. 65). Gesch. d. Philos. II² S. 921.

[4]) Der platonische Staat a. a. O. S. 78.

der neueren Zeit[1]) haben hier dem einen erzieherischen Zweck des Staates alle anderen Interessen sich unterzuordnen, er verlangt eine unbedingte Selbstentäußerung aller Bürger. Plato strebt nach Vollkommenheit des Ganzen, jene Neueren nach Beglückung des einzelnen.[2])

Auch die moderne Staatswissenschaft hat sich von dieser Anschauungsweise noch nicht loszumachen vermocht. Nach der Darstellung der Staats- und Korporationslehre des Altertums, welche wir Gierke verdanken,[3]) erstrebt die platonische Staatslehre die vollkommene Absorption des Individuums durch die Gemeinschaft, sie weiß nichts von einem Rechte der Persönlichkeit;[4]) der Staat ist hier kein Mittel für die Zwecke der Individuen, sondern sich selbst Zweck.[5])

Suchen wir uns unsererseits den Ideengang Platos zu vergegenwärtigen, so ist ja so viel ohne weiteres klar, daß das Sozialprinzip von ihm mit großer Entschiedenheit als das leitende Prinzip vorangestellt wird (*τὸ κοινὸν ἡγούμενον*!).[6]) Er macht nicht die Interessen und Wünsche des einzelnen zur Norm für Staat und Gesellschaft, sondern die Bedürfnisse der Gesamtheit. Nicht darauf ist nach Plato die wahre Staatskunst gerichtet, daß einzelne Klassen oder Individuen das höchste Maß menschlichen Glückes erreichen auf Kosten der übrigen, sondern daß das Glück und Gedeihen der Gesamtheit der Bürger ein möglichst vollkommenes sei. Dieses Glück des Ganzen ist der Maßstab, nach welchem erst das der einzelnen Teile zu bemessen ist.

Daraus folgt, daß die Organe der Gemeinschaft mit einer Gewalt ausgestattet sein müssen, die stark genug ist, alle wider-

---

[1]) Zeller schließt sich hier der unzutreffenden Ansicht an, welche die platonische Politie zu den Staatsromanen zählt.

[2]) Ebd. S. 79.

[3]) Im dritten Bande des deutschen Genossenschaftsrechts.

[4]) Ebd. S. 12.

[5]) Ebd. S. 13.

[6]) Leg. IX 875 b.

strebenden Sonderinteressen dem Interesse der Gemeinschaft zu unterwerfen. Die Gemeinschaft, der Staat also entscheidet. Und diese Entscheidung ist die oberste Richtschnur für das Handeln des einzelnen, nicht das individuelle Urteil. Denn dieses Urteil der einzelnen ist nicht immer ein unbefangenes, weil die meisten einseitig an das eigene Glück denken. Es gibt keine genügende Bürgschaft dafür, daß das sich selbst überlassene Individuum das Glück der Gesamtheit als Richtschnur für seine Handlungen unentwegt festhalten wird.[1]) Daher kann der Staat nicht zugeben, daß „jeder die Richtung einschlage, die ihm behagt".[2]) Eine solche Freiheit würde nur die Willkür des Individuums auf den Thron setzen, würde gleichbedeutend sein mit Anarchie und Desorganisation.

Damit erhält auch alles Glücksstreben von vorneherein eine bestimmte Richtung. Das Glück, welches der einzelne im Sozialstaat findet, kann nur ein solches sein, welches mit dem Interesse des Ganzen harmoniert. Es ist nicht ein möglichst intensives materielles Genießen, wie es der vorzugsweise auf das sinnliche Dasein gerichtete Egoismus erstrebt. Denn dadurch würde, wie Plato bemerkt, aus dem Beamten alles andere eher als ein guter Beamter, aus dem Landwirt oder Töpfer alles andere eher als ein guter Landwirt oder Töpfer werden.[3]) Überhaupt würde sich unter der Herrschaft eines einseitig materialistischen Eudämonismus das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit der anderen in einer Weise gestalten, wie es mit den Lebensbedingungen der staatlichen Gemeinschaft unverträglich wäre.[4]) Diese Lebensbedingungen des Ganzen verbieten es, daß die einzelnen Bürger oder ganze Gesellschaftsklassen das Leben gewissermassen als eine Festfeier (*πανήγυρις*) ansehen und demgemäß ihre Lebensführung einrichten. Der Staat kann nicht ein Tummelplatz für panegyrische Ungebundenheit sein, denn er ist eine Ordnung, welche nicht nur Rechte gibt, son-

[1]) Leg. V 731 d ff.

[2]) „. . . *οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι, ὅπῃ ἕκαστος βούλεται.* Rep. 520 a.

[3]) 420 e.

[4]) 421 a.

dern vor allem Pflichten und damit Opfer auferlegt.[1]) Der Staat selbst ist ja nur das Glied eines höheren Organismus, dessen einzelne Teile bis zum denkbar kleinsten Atom herunter nach der Anordnung seines göttlichen Lenkers in dem, was sie wirken, wie in dem, was sie erleiden, der Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen dienen.[2]) Wie der Staat, so ist auch der einzelne dem Universum gegenüber „nur ein Teilchen, welches, obwohl nur ein winziges Atom, doch stets auf das Ganze gerichtet mitwirkt".[3]) Die Welt ist nicht um dieses Atoms willen entstanden, sondern die Teile entstehen, weil es die Lebensbedingungen des großen Ganzen so erfordern.[4])

So wird der Mensch von vorneherein zugleich als Glied der Gattung[5]) aufgefaßt, das als solches die Mitarbeit an der Vervollkommnung der menschlichen Gesamtheiten als seine naturgemäße und primäre Lebensaufgabe anzusehen hat. Da ferner der Erfolg dieser Mitarbeit wesentlich bedingt ist durch die Organisation der staatlichen Gemeinschaft, welche alle einzelnen Kräfte zur Erfüllung der menschlichen Kulturaufgaben zusammenfaßt, so werden die Pflichten gegen die Gattung von selbst zu Pflichten gegen diejenige Gemeinschaft, welche das Hauptorgan zur Erreichung der Gattungszwecke darstellt.

Soll nun aber diese opferwillige Hingebung, für die alles Recht zugleich eine Pflicht zu leisten und zu dienen ist, eine so

[1]) 421 c.

[2]) Leg. 903 a: *πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστι συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ.*

[3]) 903 b: *ὧν ἓν καὶ τὸ σὸν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν.*

[4]) *σὲ δὲ λέληθε* — wird ebd. dem Zweifler erwidert — *περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου.*

[5]) Des ganzen *ἀνθρώπινον γένος* Rep. 473 d. — *θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα, ὁπόσα θνητὰ ζῶα, ὥνπερ καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον* Leg. 902 b.

unbedingte Selbstentäußerung und ein so völliges Aufgehen des einzelnen in der höheren Einheit des Staates bedeuten, daß daneben alles individuelle Zweckstreben verschwindet, der Mensch sich überhaupt nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel und Werkzeug für den Zweck des Ganzen fühlen kann?

Plato weiß von einer solchen Auffassung nichts. Seine Absicht wenigstens ist es nicht, die Menschen zu fleisch- und blutlosen Schemen der von ihm vertretenen Ideen zu machen. Selbst für die gewaltige Theodicee, die in dem oben angedeuteten Sinn den einzelnen Lebewesen ihre Stellung im Weltall anweist, ist das Individuum kein so völlig bedeutungsloser Punkt neben zahllosen anderen, daß es aufhören müßte, als Ich zu fühlen. Denn gerade diese Theodicee beruft sich gegenüber dem Widerstreben „starrsinniger" Zweifler ausdrücklich darauf, daß die Annahme ihrer Lehre durchaus nicht einen Verzicht auf alle persönlichen Zwecke fordere. Sie appelliert mit dürren Worten an das wohlverstandene Eigeninteresse des Individuums, dem das, was dem Weltganzen frommt, soweit es die allgemeinen Gesetze des Werdens gestatten, notwendig mit zugute kommen müsse.[1]) Sie behauptet eine prästabilierte Harmonie zwischen dem richtig verstandenen Einzelinteresse und dem des Ganzen, dessen göttlicher Erhalter und Lenker jedem die ihm „gebührende"[2]) individuelle Lebensförderung zuteil werden läßt, also doch auch ein gewisses „Recht der Persönlichkeit" anerkennt.

Wenn nun aber nach Platos Ansicht schon im unendlichen All, das doch ausschließlich sich selbst Zweck und nicht um des Menschen willen da ist, der Mensch mehr bedeutet als ein bloßes Moment im ganzen, wenn selbst hier das Bedürfnis nach einer

---

[1]) Zwar heißt es (903 b): *πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημιουργὸς παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται πρὸς τὸ κοινῇ ξυντείνων βέλτιστον, μέρος μὲν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται.* Aber, wird sofort hinzugefügt: *σὺ ἀγανακτεῖς ἀγνοῶν, ὅπῃ τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῷ παντὶ ξυμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως.*

[2]) *τὸ προσῆκον*! 903 a.

„versöhnenden Vermittlung" zwischen dem Ganzen und den Ansprüchen des Menschenherzens auf die Anerkennung seiner individuellen Lebenszwecke in einer Weise betont wird, welche ganz an die individualistischen Glückseligkeitstheorien des 18. Jahrhunderts und ihre Lehre von der angeblichen Identität des allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen erinnert,[1]) — wie kann da Plato die Berechtigung solcher Ansprüche gegenüber jenem Teilchen des Kosmos geleugnet haben, das sich Staat nennt und das in diametralem Gegensatz zu jenem recht eigentlich ein Organ sein soll für die Erreichung *menschlicher* Lebenszwecke, für die Verwirklichung eines möglichst hohen Maßes menschlichen Glückes?

Dagegen spricht schon die allgemeine spekulative und religiöse Auffassung Platos. Sie stellt gerade der einzelnen Persönlichkeit rein individuelle Ziele, die weit über das staatliche Leben hinausragen. Indem sie dem strebenden Geist ein Reich der Wahrheit eröffnet, in welchem zu verweilen sein höchstes Glück bildet, gibt sie gerade den Edelsten des Volkes die Richtung auf ein Ideal, welches ihr Fühlen und Denken über die „Schattenwelt der Erscheinungen", also auch über den *Staat* weit hinausführt.

Die Erkenntnis, die sich hier dem einzelnen erschließt, wird ausdrücklich für *wichtiger* erklärt als alle irdischen Interessen,[2]) und ein der Erkenntnis geweihtes Leben für besser als das Leben

[1]) Vgl. den bekannten Satz von Leibniz: Deus accedens effecit ut quidquid publice i. e. generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis atque ita omne honestum sit utile et omne turpe damnosum. Ebenso stimmt die platonische Theorie von der Koinzidenz der Glückseligkeit des Alls und der des Individuums bis zu einem gewissen Grade überein mit der theory of moral sentiments von Adam Smith, wo die Überzeugung ausgesprochen wird, daß Gott „in seinem Wohlwollen und seiner Weisheit von Ewigkeit her dies ungeheure Getriebe des Weltalls so anordnete und leitete, daß es jederzeit die größtmögliche Menge von Glück hervorbringt", weshalb er auch „in das System seiner Regierung kein partielles Übel aufnehmen könne, welches nicht für das allgemeine Beste notwendig wäre".

[2]) 519c.

im Staate und für den Staat.[1]) Nur der Not und der sittlichen Pflicht gehorchend steigen die zur Leitung des Staates Berufenen von den seligen Höhen wissenschaftlicher Betrachtung herab zu den Geschäften des Lebens. Auch tun sie das keineswegs bloß um des Staates willen, sondern ebensosehr um ihrer selbst willen, weil ein gut regierter Staat die unerläßliche Voraussetzung für das Gedeihen der Wissenschaft, für die erfolgreiche Pflege der idealen Interessen überhaupt bildet.[2]) Diese Interessen selbst aber weisen nach Plato immer und immer wieder gebieterisch auf ein höheres, unsterbliches Dasein, das eine Ausgleichung irdischer Mißverhältnisse in Aussicht stellt, wie sie selbst der vollendetste Staat nicht zu erreichen vermag. Daher endigt auch der Entwurf des Idealstaates sehr bezeichnend nicht etwa, wie der Sozialstaat Fichtes, mit einer Verherrlichung der durch ihn verwirklichten Zustände, sondern mit einem Ausblick auf den Pfad, der nach dem führt, „was droben ist", und auf dem sich diejenigen, welche ihn unentwegt verfolgen, schon hienieden weniger als Bürger des irdischen Staates, denn als die künftigen Himmelsbürger fühlen. Denn sie leben der Überzeugung, daß nichts Irdisches das oberste Anrecht auf sie hat, sondern jene Macht, der „wir Sterblichen alle zu eigen gehören", d. i. Gott.

Aber nicht bloß die Kosmologie und Religionsphilosophie, sondern auch die Psychologie und Ethik Platos steht mit der Ansicht seiner modernen Beurteiler in Widerspruch. Allerdings hat Plato im Staat eine theoretische Auseinandersetzung über das Verhältnis der egoistischen und altruistischen Triebe der Menschenseele nicht gegeben. Dagegen finden sich in den „Gesetzen" einige Andeutungen, die auf den Standpunkt Platos ein bedeutsames Licht werfen. Er beklagt es hier als das größte aller Übel, daß die Naturanlage der meisten Menschen eine tief selbstsüchtige sei. Die meisten dächten und handelten nach dem Prinzip, daß von Natur und Rechts wegen jeder

[1]) 519e.

[2]) 492e. Siehe später.

Mensch von Liebe zu sich selbst erfüllt sei.[1]) Eine Bemerkung, die zunächst den Anschein erweckt, als würde hier Selbstliebe ohne weiteres mit Selbstsucht identifiziert.

Daß das aber nicht die Meinung Platos ist, beweist der Einwand, den er gegen das erwähnte Durchschnittsurteil erhebt, daß nämlich „die übertriebene Selbstliebe", *ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία*, die Quelle aller Laster sei. Sie, also die Selbstsucht ist es, deren Überwindung von jedem gefordert wird, *τὸ σφόδρα φιλεῖν ἑαυτὸν*,[2]) nicht ein naturwidriger Verzicht auf jegliche Betätigung des Selbstinteresses. Nur dem selbstsüchtigen Individuum, nicht der Selbstliebe an sich tritt Plato feindlich entgegen.

Das zeigt sich recht klar in der Stellung des platonischen Menschen zum Sittengesetz. Hätte die bisherige Auffassung recht, so hätten demselben die sittlichen Normen einzig und allein in der Form des kategorischen Imperatives der Pflicht zum Bewußtsein kommen müssen, dem sich der einzelne blindlings zu unterwerfen hat. Plato müßte für den einzelnen keine andere Reflexion übriglassen als die eine, wie muß ich handeln, damit das Bestehen und das Wohl der Gesamtheit gefördert wird? Der Gedanke an das liebe Ich und an die Vorteile, welche ihm die Förderung des Gemeinwohles verspricht, hätte als treibendes Motiv des Handelns völlig in Wegfall kommen müssen.

Das ist nun aber durchaus nicht der Fall! Gerade der Entwurf des Idealstaats begnügt sich nicht damit, die sittlichen Normen als Naturbedingungen der menschlichen Gemeinschaft zu erweisen; er sucht vielmehr ihre Anerkennung von seiten des einzelnen zugleich dadurch zu sichern, daß er Impulse zu Hilfe ruft, welche aus den Tiefen der menschlichen Natur selbst stammen.

---

[1]) 731d: *πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν, οὗ πᾶς ἑαυτῷ συγγνώμην ἔχων ἀποφυγὴν οὐδὲ μίαν μηχανᾶται· τοῦτο δ' ἔστιν ὃ λέγουσιν, ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τ' ἐστί καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον. τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε.*

[2]) 732a: *διὸ πάντα ἄνθρωπον χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν.*

Der platonische Mensch handelt sittlich nicht bloß um der Gemeinschaft willen, sondern auch um seinetwillen. Er fühlt sich sogar zu der Frage berechtigt: Ist das Gerechte auch subjektiv nützlich,[1]) ist es vorteilhafter als die Ungerechtigkeit?[2]) Und er handelt sittlich, indem er zugleich überzeugt ist, daß die Tugend als „die Gesundheit der Seele" ebensosehr Grundbedingung des individuellen Wohlseins ist wie die Gesundheit des Körpers.[3]) Er denkt dabei allerdings zunächst nicht an die äußeren Erfolge der Tugend, wie Lohn, Ehre usw., sondern an ihren idealen Wert, weil er eben „die Gerechtigkeit an und für sich schon als das für die Seele Beste erfunden".[4]) Allein bleibt hier nicht immer ein selbstisches, wenn auch nicht im schlechtesten Sinne selbstisches Motiv als Triebfeder des individuellen Handelns bestehen? Die getreue Befolgung des Sittengesetzes erscheint als ein Mittel zur Steigerung des persönlichen Glückes. Das Glück, welches sich an das sittliche Handeln knüpft, die individuelle Vollkommenheit, wird dem einzelnen unzweideutig als Ziel vor Augen gestellt, in welchem er den Lohn der Tugend zu suchen hat.[5]) Er wählt das Gerechte, weil diese Wahl für ihn im Leben und im Sterben die beste ist,[6]) weil er so „die höchste Glückseligkeit erreicht".[7])

Man könnte hier sogar die Frage aufwerfen, ob in dieser Anschauung nicht das subjektiv-individualistische Moment in einer

[1]) Rep. 339b: . . . *ξυμφέρον γέ τι εἶναι καὶ ἐγὼ ὁμολογῶ τὸ δίκαιον.*

[2]) 345a: *ἐγὼ γὰρ δή σοι λέγω τό γ' ἐμόν, ὅτι οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλεώτερον εἶναι.* Vgl. 445a.

[3]) Ein für das individualistische Moment in Platos Ethik besonders bezeichnender Vergleich! 445b.

[4]) 612a. Vgl. 367c.

[5]) Wenn es 612d heißt, daß die Gerechtigkeit diejenigen nicht täuscht, welche sie erlangen, so wird die Lust, welche sich nach Plato an das sittliche Handeln knüpft, offenbar als eine vom Individuum erwartete Folge hingestellt, sie wird Zweck und Motiv des sittlichen Handelns zugleich.

[6]) 618e: *ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἵρεσις.*

[7]) 619b: *οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος.* Vgl. dieselbe Auffassung bei Thukydides (I 42): *τό τε γὰρ ξυμφέρον, ἐν ᾧ ἂν τις ἐλάχιστα ἁμαρτάνῃ, μάλιστα ἕπεται.*

Weise zur Geltung kommt, wie es der wahren Bedeutung des Sittlichen nicht entspricht. Doch begnügen wir uns mit der Feststellung der Tatsache, daß der soziale Eudämonismus Platos das subjektiv eudämonistische und subjektiv utilitarische Element keineswegs ausschließt."[1]) Geht doch Plato in seiner Rücksichtnahme auf den nimmersatten Glückseligkeitstrieb des Individuums so weit, daß er „neben den Gütern, welche die Gerechtigkeit selbst gewährt"[2]) zuletzt doch nicht umhin kann, noch des „großen und herrlichen Lohnes" zu gedenken, den sie der Menschenseele bei Göttern und Menschen erwirbt im Leben, wie nach dem Tode![3])

Der Gerechte im Sinne Platos begnügt sich nicht mit dem spinozistischen: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Er erhebt vielmehr sehr entschiedene Ansprüche auf die besondere Gunst des Himmels. Er fühlt sich zu dem Glauben berechtigt, daß, „wenn er in Armut, Krankheit oder sonstiges Unglück verfällt, dies ihm im Leben oder nach dem Tode zu irgendeinem Heile gereichen müsse".[4]) Wird ihm doch — in der Regel wenigstens — selbst bei den Menschen der äußere Lohn seines Tuns nicht vorenthalten bleiben!

Wie der tüchtige Läufer das Ziel erreicht, den Siegespreis empfängt und bekränzt wird, so wird es auch dem Gerechten ergehen; er wird gegenüber dem Ungerechten die Siegespreise bei den Menschen, Ansehen, Ehre usw. davontragen. Und vollends nach diesem Leben, da harren seiner Preise, Belohnungen und Gaben, die jeden irdischen Maßstab übersteigen,[5]) namenlose Wonnen,[6]) während der Ungerechte jede Schuld mit zehnfachen Qualen büßen

[1]) Vgl. auch die interessante Statistik über das Auftreten utilitarischer Ausdrücke in den Schriften Platos, besonders in der Republik bei Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I S. 435.

[2]) 614a: . . . ἀλλά τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται (τῷ δικαίῳ) πρὸς ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς, οἷς αὐτὴ παρείχετο ἡ δικαιοσύνη κτλ.

[3]) 612b.

[4]) 613a und übereinstimmend damit Leg. 732d.

[5]) 614a.

[6]) εὐπάθειαι καὶ θέαι ἀμήχανοι τὸ κάλλος 615a.

wird! — Kurz, die Tugend wird ebenso als Quelle äußeren, wie inneren Glückes erstrebt.[1]) Darum werden wir — heißt es im Schlußwort der Politie[2]) — die Gerechtigkeit mit Überlegung auf alle Weise üben, damit wir so mit uns selbst, wie mit den Göttern uns befreunden, und solange wir hier verweilen und nachdem wir die Preise derselben davontrugen, ringsumher wie bekränzte Sieger unseren Lohn einsammeln,[3]) kurz damit es uns sowohl hier, wie dort wohl ergehe.

Es ist derselbe Standpunkt, den der sterbende Sokrates im Phädon vertritt. Die Herrlichkeit der Seligen (*μακάρων εὐδαιμονίαι*) ist das Motiv, „um dessentwillen (*ἕνεκα*!) man alles tun muß, damit man im Leben der Tugend und der Vernunft teilhaftig werde. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß."[4])

Kann es etwas geben, was individualistischer gedacht wäre als diese Lohn- und Straftheorie, diese den Gedanken der Resignation möglichst von sich weisende Moral der Hoffnung und Furcht, die so ganz und gar in dem Sehnen und Wünschen des egoistischen Menschenherzens wurzelt, bei der alles sittliche Handeln Gefahr läuft zu einer Politik der verständigen Eigenliebe zu werden? Durch diesen Wechsel auf die Sterne, durch den Hinweis auf den Ausgleich im Jenseits, auf die Fürsorge der Gottheit für den durch die Sittlichkeit zur Gottähnlichkeit sich erhebenden Menschen wird der Mensch als „Liebling der Götter"[5]) zuletzt doch wieder zum

[1]) Vgl. Apol. 30b: *οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τἆλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.*

[2]) 621c.

[3]) Anspielung auf die Tim. Gloss. p. 215 erwähnte Sitte: *Περιαγειρόμενοι νικηφόροι. οἱ νικήσαντες ἐν δημοσίῳ ἀγῶνι καὶ δῶρα παρὰ τῶν φίλων καὶ οἰκείων λαμβάνοντες καὶ περιϊόντες.* Ein in der Tat für Platos Auffassung sehr bezeichnender Vergleich!

[4]) 115d: *ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ . . . πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.*

[5]) *θεοφιλής* Philebos 39e.

Mittelpunkt der Welt gemacht. Es triumphiert das schrankenlose Glückseligkeitsstreben des Individuums, das es nicht fassen will, daß der Mensch zugleich ein Stück Natur ist und als solches in seinem Dasein natürlichen Gesetzen unterliegt, die nur allzuoft seinen edelsten Bedürfnissen, seinen idealsten Forderungen eine unübersteigbare Schranke setzen.

Wer so individualistisch zu empfinden vermochte, der konnte in der Tat gegen das, was am Individualismus unzweifelhaft berechtigt ist, also auch gegen das Streben nach dem eigenen Wohlsein an und für sich nichts einzuwenden haben. Demgemäß handelt auch der platonische Mensch, „damit es ihm wohl ergehe" (*ἵνα εὖ πράττοι*). Wohlsein aber heißt nichts anderes, als ein Zustand befriedigter Lustgefühle oder der Befreiung von Unlustempfindungen;[1]) und die Theorie der Lustgefühle gewinnt daher auch für Plato eine solche Bedeutung für Ethik und Politik, daß selbst der Entwurf des Idealstaates auf die Frage nach dem subjektiven Wert der Lustgefühle eingeht, welche die Befriedigung der verschiedenen Triebe, wie z. B. des Wissenstriebes, der Ehrbegierde, des Erwerbstriebes gewährt.[2]) Die mannigfachen durch diese Triebe bedingten Lebensrichtungen werden daraufhin geprüft, welche von ihnen die angenehmste und von Unlustgefühlen freieste sei (*τίς τούτων βίων ἥδιστος, τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον.*[3])

„Etwas seiner Natur nach so recht Menschliches — heißt es in den „Gesetzen"[4]) — sind die Gefühle der Lust und des Leides

[1]) Vgl. über die Identität des „guten" und angenehmen Lebens Protag. 351 b: *εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν, οὐκ εὖ ἄν σοι δοκοῖ οὕτως βεβιοκέναι;* 354 b: *ταῦτα δὲ ἀγαθά ἐστι δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγὰς καὶ ἀποτροπάς; ἢ ἔχετέ τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὁ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ' ἡδονάς τε καὶ λύπας;* 357 a: *ἐπειδὴ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα κτλ.*

[2]) Rep. 580 d ff.

[3]) 581 c. Vgl. 588 a, wo eine förmliche Bilanz gezogen wird zwischen den Lustgefühlen des „Gerechten" und Ungerechten.

[4]) 732 e: *ἔστι δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ*

und die Begierden. Das Sinnen und Trachten aller Sterblichen ist mit Naturnotwendigkeit durch sie bedingt und beherrscht." Daher haben auch die Menschen, wenn sie an die Aufrichtung von Gesetzen denken, dabei fast ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Freuden und Schmerzen zu richten, wie sie sich im Leben der Gesamtheit und im Gemüte des einzelnen Individuums erzeugen. Denn die Art und Weise, wie man aus diesen beiden ewig fließenden Quellen schöpft, bedingt das Glück des Staates, wie des einzelnen Bürgers.[1])

Es ergibt sich aus alledem die Berechtigung eines individuellen Lebensideales, d. h. des Strebens nach dem denkbar schönsten Leben, dessen Vorzug — neben der Ehre, die es bringt — darin besteht, daß es „was wir alle erstreben", während seiner ganzen Dauer mehr der Freude als des Leides gewährt.[2]) Da wir mit Recht wünschen, daß uns Lust zuteil werde[3]) oder daß in unserem Leben wenigstens die Lustgefühle überwiegen,[4]) so muß sich in dem glücklichsten Leben, dessen der Mensch fähig ist, mit den unentbehrlichen sittlichen Gütern auch das verbinden, was uns „lieb und angenehm ist".[5]) Gerade ein sittliches Leben bewährt sich von

---

ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς τοῖς μεγίσταις.

[1]) 636d: *νόμων δὲ πέρι διασκοπουμένων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά ἐστιν ἡ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσι καὶ ἐν ἰδίοις ἤθεσιν.*

[2]) 733a: *κρατεῖ καὶ τούτῳ, ὃ πάντες ζητοῦμεν, τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα.*

[3]) 733b: *ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι.*

[4]) 733c: *ἐν ᾧ μὲν βίῳ . . . ὑπερβάλλει τὰ τῶν ἡδονῶν, βουλόμεθα, ἐν ᾧ δὲ τὰ ἐναντία, οὐ βουλόμεθα.*

[5]) 733d. Ebenso Rep. 580c. Der Sittlichste zugleich der Glücklichste! — Plato berührt sich auch hier unmittelbar mit der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts. Leslie Stephen hätte ebensogut von Plato wie von Hutcheson sagen können, daß nach ihm infolge einer prästabilierten Harmonie der Zeiger des moralischen Sinnes stets auf Handlungen gerichtet sei, die das größte Glück erzeugen. Vgl. Hasbach, Adam Smith I 103.

diesem Standpunkte aus als das Bessere und Begehrenswertere, weil es „in Bezug auf Leib und Seele angenehmer ist als ein der Schlechtigkeit ergebenes, weil die Tugend bewirkt, daß der gute Mensch ein glücklicheres Leben führt, als der Schlechte". Und Ähnliches gilt von der Erkenntnis, von der in einem früheren, eine ausführliche Theorie der Lustgefühle enthaltenden Dialog gerühmt wird, daß durch die mit ihr verbundenen Genüsse (*αἱ τῶν μαθημάτων ἡδοναί*) eine vollkommenere Befreiung der Lust von der Unlust zu erreichen ist, als durch irgendwelche andere Genüsse.[1]) Ein der Erkenntnis geweihtes Leben wird in der Politie zugleich als das angenehmste (*βίος ἥδιστος*) bezeichnet, weil die mit ihm verbundenen Lustgefühle nach Inhalt und Dauer alle andere Lust überträfen.[2]) Ohne die Süßigkeit dieser Lustempfindungen würde selbst das Leben des Denkers nicht lebenswert sein.[3])

Ist es nach alledem zuviel gesagt, wenn wir den Satz aufstellen, daß für diese Anschauungsweise der Wert des Lebens sich wesentlich mit nach dem Reinertrag an Lustgefühlen bestimmt.[4]) Es ist daher eine völlige Verkennung des Standpunktes Platos, wenn derselbe von Zeller als Vertreter eines rein sozialen Eudämonismus (des ausschließlichen Strebens nach der Vollkommenheit des Ganzen) in einen kontradiktorischen Gegensatz gesetzt wird zu seinen modernen Nachfolgern, wie Thomas Morus und Fichte, als den Vertretern eines rein individualistischen Sozialismus (des Strebens nach der Beglückung des einzelnen.)

Die Menschen des platonische Idealstaates sind von demselben energischen Glücksbedürfnis erfüllt wie die Utopier des Morus und die Bürger des geschlossenen Handelsstaates. Sie denken gar nicht daran, gegenüber der Gesamtheit „allen persönlichen Wünschen zu entsagen" oder gar sich „zur Darstellung eines all-

---

[1]) Philebos 52b.

[2]) Rep. 582a ff., 583a, 585e, 586e.

[3]) Philebos 21e.

[4]) Vgl. die eigentümliche Abschätzung der Lust- und Schmerzquanta im Leben des Gerechten und Ungerechten; eine förmliche Lustbilanz Rep. 588a.

gemeinen Begriffes zu läutern". Ihr Empfinden und Handeln erscheint keineswegs ausschließlich altruistisch motiviert. Sie wissen zwar, daß das menschliche Einzelleben nicht schlechthin Selbstzweck sein darf, allein sie halten ebenso entschieden daran fest, daß es auch nicht schlechthin Mittel für die Förderung der Gattung oder eines menschlichen Gattungsverbandes, d. h. des Staates sein, könne. Daher beantwortet der platonische Mensch z. B. die Frage nach der Entstehungsursache des Staates mindestens ebensosehr vom Standpunkt des Individuums aus, wie von dem der Gattung. Er gibt nicht einmal zu, was doch selbst Individualisten, wie Grotius und Locke, annehmen, daß es ein uninteressierter Trieb, das Gattungsgefühl, der Sozialtrieb gewesen sei, welcher die Menschen zur staatlichen Gemeinschaft zusammengeführt habe. Der Staat entsteht ihm vielmehr recht eigentlich aus dem Selbsterhaltungsbedürfnis des Individuums, „da keiner von uns für sich selbst existieren kann, sondern jeder vieler anderer bedarf".[1]) — „Indem der eine den anderen für verschiedene Zwecke zu Hilfe nimmt, versammelten wir — vieler Dinge bedürftig — viele Genossen und Helfer an einem Wohnort und legten diesem Zusammenwohnen den Namen Staat bei."[2]) — Es ist also das Interesse, um „dessentwillen — wie es ausdrücklich heißt — wir einen Staat gründeten".[3]) Die Individuen treten zu einer Gemeinschaft zusammen, um einen Verkehr zu organisieren, der es ihnen ermöglicht, einander die Früchte ihrer Arbeit mitzuteilen;[4]) eine Mitteilung, bei der jeder — sei es als Gebender oder als Empfangender eben am besten sein Interesse

[1]) Ebd. 369b: *γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής· ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς.*

[2]) 369c: *οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα.*

[3]) 371b: *ὧν δή ἕνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾠκίσαμεν.* Vgl. 372a: *χρείᾳ τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους.*

[4]) 371b.

zu befriedigen glaubt.[1]) Die Individuen fügen sich in einen staatlichen Verband, weil sie wissen, daß „es so für sie selbst besser ist".

Man sieht, Platos Politie zwingt durchaus nicht zu einem Verzicht auf die Frage: Was leistet der Staat für die Beglückung des einzelnen? Ebensowenig denken die Bürger des Gesetzesstaates an einen solchen Verzicht. Mit der Frage, wie der Staat am zweckmäßigsten einzurichten sei, verbinden sie unmittelbar die andere, wie der einzelne als solcher am besten zu leben vermöge.[2]) Und wenn selbst Fichte, „der strenge Moralphilosoph", den Bürgern seines Sozialstaates verkündet, daß jeder „so angenehm leben soll, als er vermag",[3]) so glauben auch die Bürger Platos Anspruch zu haben auf den *βίος ἥδιστος*, zu dem ihnen eben der Vernunftstaat der sicherste Führer zu sein verspricht, weil er mit dem öffentlichen zugleich das individuelle Glück verbürgt.[4]) Vom Standpunkt des platonischen Eudämonismus ist das Individuum genau ebenso zu der Frage berechtigt, in welchem Maße es seine Rechnung im Staate finde, wie etwa von dem Standpunkt des in dieser Hinsicht ganz individualistisch gedachten Systems des gesellschaftlichen Utilitarismus in der Formulierung Jherings. „Bekomme ich für meinen Einschuß ein entsprechendes Äquivalent, macht sich das, was ich dem Staate leiste, bezahlt in dem, was ich von ihm erhalte? Bekommen nicht andere im Verhältnis zu mir mehr, als ihnen gebührt, entspricht die Verteilung der Vorteile der staatlichen Gemeinschaft über sämtliche Mitglieder den Grundsätzen der Gerechtigkeit?"[5]) — all diese Fragen nach dem „Zweck im Recht" stellt sich auch der platonische Mensch.

[1]) 369c: *μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλῳ, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει οἰόμενος αὑτῷ ἄμεινον εἶναι.*

[2]) Leg. 702a: *ταῦτα γὰρ πάντα εἴρηται τοῦ κατιδεῖν ἕνεκα, πῶς ποτ' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη, καὶ ἰδίᾳ πῶς ἄν τις βέλτιστα τὸν αὑτοῦ βίον διαγάγοι.*

[3]) Geschlossener Handelsstaat S. W. III 412.

[4]) Rep. 473e. Dadurch legitimiert er sich eben als der beste Staat, *ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.* Vgl. Leg. 875b.

[5]) Jhering, Zweck im Recht I 537.

Allerdings hat dieser individualistische Eudämonismus Platos nichts von vulgärem Hedonismus an sich. Alles Glücksstreben des einzelnen erhält hier unbedingt Regel und Richtschnur durch die Forderungen der Vernunft und Sittlichkeit. Allein ist das etwa bei Morus oder gar Fichte weniger der Fall? Und gehört nicht gerade das frohsinnige von dem gesundesten Individualismus erfüllte Völkchen der Utopier zu den eifrigsten Verehrern Platos? Seine Schriften sind die gelesensten in Utopien, doch wohl ein Beweis dafür, wie nahe sich ihr Inhalt mit den Lebensidealen des Volkes berührt. In der Tat handelt und empfindet dasselbe in vielen Dingen ganz platonisch, und wenn auch in seiner Moralphilosophie und Lebenspraxis unter den Bedingungen menschlichen Glückes die äußeren Güter mehr zur Geltung kommen als in der theoretischen Wertung derselben bei Plato, so sind die Utopier doch weit entfernt, die Glückseligkeit im Sinne des Hedonismus der Sinnenlust gleichzusetzen. Vielmehr wird von ihnen ebenso entschieden wie von Plato der sehr verschiedenartige Wert der einzelnen Lustformen und der weitaus überwiegende sittliche Wert der geistigen Genüsse anerkannt. Auch sie „mischen den Honig der Lust mit dem klaren nüchternen Wasserquell der Einsicht".[1])

Nichts könnte auf die ganze Tendenz des platonischen Staatsideals ein bedeutsameres Licht werfen als die Tatsache, daß der

[1]) Mit Plato unterscheiden sie die wahre Lust von der Scheinlust und den „törichten" Freuden des großen Haufens. Sowenig wie Plato dulden sie in ihrem Staat die „inanium voluptatum artifices" und die otiosa turba der Müßiggänger. Die höchste Lust ist auch ihnen die, welche mit der „Betrachtung der Wahrheit" verbunden ist. Alle andere Lust findet ihre Grenze in der Nüchternheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, in der stetigen Rücksichtnahme auf das Wohl der anderen und des Ganzen. Und so hoch auch die Utopier die Lust stellen als Bedingung irdischen Glückes, so gilt ihnen doch, wie Plato, nichts im Leben als größeres Glück, denn ein seliger Tod. Der schmerzlichste Tod, der zu Gott führt, erscheint ihnen besser als das glücklichste Leben, weshalb sie denn auch voll Begeisterung die Geschichte vom Opfertod der Märtyrer und die Predigt vom Heiland annehmen! Das höchste Glück des Lebens sehen sie mit Plato in der Erhebung über den Dienst der Leiblichkeit zur Freiheit des Geistes.

Vater des modernen Sozialismus und die Bürger seines Idealstaates — weit entfernt, sich in einem prinzipiellen Gegensatz zu Plato zu fühlen, wie man fälschlich angenommen hat — sich mit Begeisterung gerade zu den platonischen Lebensidealen bekennen. Wäre das nicht ein psychologisches Rätsel, wenn diese Ideale an sich schon und prinzipiell eine systematische Ertötung alles individuellen Lebens und Strebens bedeutet hätten?

In der Tat enthält denn auch die platonische Staatstheorie individualistische Züge genug, welche man nur darum übersehen hat, weil man unter dem Einfluß des extremen Individualismus der Aufklärung und des Naturrechtes die Grundanschauungen Platos von vorneherein in Bausch und Bogen verwarf und zu einem unbefangenen Durchdenken des einzelnen nicht fähig war. Die Menschen der Renaissance, welche die Antike noch nicht durch diese Brille ansahen, hatten auch dafür ein scharfes Auge. So konnte es z. B. einem Thomas Morus unmöglich einfallen, sich deswegen, wie z. B. Zeller,[1]) im Gegensatz zur „hellenischen Staatsidee" zu fühlen, weil die Griechen „sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken wissen", oder weil dieselben eine „Verletzung berechtigter Interessen der einzelnen überall da nicht anerkennen, wo das Staatsinteresse dieses fordert (sic!), überhaupt den Staat nicht für verpflichtet hielten, seinen Angehörigen ein größeres Maß von Rechten zu gewähren, als es seine eigenen Zwecke mit sich bringen".[2]) In allen diesen Punkten hat eben Morus die Anschauung der Antike durchaus geteilt, ebenso wie die moderne Staatslehre. Wer dagegen noch so sehr im Banne des naturrechtlichen Individualismus steht, daß er, wie Zeller, dem Staate das Recht zur Beschränkung der Interessen und Rechte des Individuums in dem eben angedeuteten Umfang prinzipiell abspricht, wer mit Zeller von der „naturwüchsigen" Entwicklung der einzelnen und der Gesellschaft ein so befriedigendes Ergebnis erwartet, daß er sich ohne weiteres auf den „aus der freien Be-

[1]) Der platonische Staat a. a. O. S. 80.

[2]) Zeller ebd.

wegung der einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist" verlassen zu können glaubt und daher „eine selbständige Repräsentation der Staatsidee" für unnötig erklärt,[1]) wer sich sogar ein menschenwürdiges Dasein außerhalb des Staates denken kann,[2]) bei dem ist es nicht anders zu erwarten, als daß er bei Plato eben nur den denkbar extremsten Sozialismus zu sehen vermag, der das Individuum in jeder Beziehung grundsätzlich dem Staatsgedanken geopfert habe.

Hätte diese Auffassung recht, dann würde es überhaupt keinen Staat geben, der nicht auf einer Vergewaltigung des Individuums beruhte. Denn wo ist ein Staat, der ein „berechtigtes" Interesse der einzelnen gegen das Staatsinteresse, ein „Recht" des einzelnen gegen den Staat in Wirklichkeit anerkennt? Der Vorwurf, den Zeller vom Standpunkte einer falschen naturrechtlichen Metaphysik z. B. gegen Fichte erhebt, daß sein ganzes sozialistisches Gebäude einer „naturrechtlichen Grundlage" entbehre,[3]) ist gar kein Vorwurf. Denn der Staat kann ein „Recht" nur im Staat und durch den Staat anerkennen, kein „Gesetz", das „mit uns geboren"; er kann nicht zugeben, daß ihm die einzelnen Individuen als souveräne Inhaber von ursprünglichen „Rechten" gegenüberstehen, die der Staat bereits vorgefunden und die er als absolute Grenze seines Rechtes anerkennen müsse, zu dessen Schutz er von den einzelnen ins Leben gerufen sei. Der Staat würde sich selbst negieren, wenn er nicht grundsätzlich seine Befugnisse ebenso, wie die Pflicht des einzelnen zum Gehorsam als rechtlich unbegrenzt setzen würde, mag der Spielraum, den er der individuellen Selbstbestimmung gestattet, ein noch so ausgedehnter sein.[4]) Es kann also auch beim

[1]) Wie Zeller, Gesch. d. Philos. II⁴ (1) S. 920.

[2]) Wie Zeller, Plat. Staat S. 80.

[3]) Fichte als Politiker. Vorträge und Abh. S. 166.

[4]) Vgl. die schöne Ausführung von Paulsen, Ethik S. 799. Wie sehr Zeller in diesen Dingen unter dem Einfluß ungeschichtlicher Zeitanschauungen steht, beweist seine Bemerkung gegen Fichte a. a. O. S. 165: „Es ist unrichtig, daß das Eigentumsrecht erst im Staate entstehe, sondern der Staat findet es

platonischen Staat nicht die Rede davon sein, daß er deswegen, weil er sein Recht als das höhere setzt, das Individuum grundsätzlich geopfert habe.

Übrigens ist ja Plato selbst so sehr ein Kind seiner Zeit und ihres sozialpolitischen Rationalismus, steht selbst so durchaus auf dem Boden einer naturrechtlichen Metaphysik, daß er, wenn auch kein Recht gegen den Staat, so doch naturrechtlich begründete Ansprüche des Individuums an den Staat entschieden anerkennt, wie bereits aus dem bisher Gesagten hervorgeht und später bei der Analyse seines Gerechtigkeits-, Freiheits- und Gleichheitsprinzipes noch deutlicher werden wird.

Nun ist freilich auch das Maß freier Betätigung, welches der Vernunftstaat dem einzelnen tatsächlich einräumt, überaus eng begrenzt. Er zwingt mit unwiderstehlicher Gewalt die Individuen in die festbestimmten Bahnen, welche durch die Staatsidee vorgezeichnet sind. Die Auffassung des Staates als eines einheitlichen Organismus ist bis zu der utopischen Forderung überspannt, daß ein absoluter Sozialwille die einzelnen Individuen zu einer sozialen Lebensgemeinschaft verschmelze, in der das Streben und Handeln selbständig empfindender und denkender Wesen genau ebenso harmonisch ineinandergreifen soll, wie die Funktionen der seelenlosen Teile eines organischen Naturganzen. Und dieses Ziel wird durch eine zentralisierte Staatsleitung zu erreichen versucht, welche alle Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens von oben und von einer Stelle aus lösen, alles individuelle Sein und Tun in die Sphäre staatlichen Einflusses und staatlicher Ordnung hineinziehen soll.

ebenso wie die Unverletzlichkeit der Person und der Verträge als ein natürliches Recht des einzelnen vor, das er nicht zu schaffen, sondern nur zu ordnen und zu schützen hat" (!!). Übrigens irrt Zeller, wenn er glaubt, daß auf der naturrechtlichen Grundlage der „natürlichen Freiheit" notwendig auch ein freiheitliches wirtschaftspolitisches Gebäude errichtet werden müsse. Vgl. z. B. was Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith S. 195, von Hutcheson, dem englischen Bearbeiter des Pufendorfischen Naturrechtes, anführt.

Allein selbst diese extrem-sozialistische Organisationsform, die sich zu ihrer Verwirklichung und Vervollkommnung des Individuums als unbedingt abhängigen Werkzeuges bedient, ist — was ihren Endzweck betrifft — keineswegs so konsequent anti-individualistisch gedacht, wie man gewöhnlich annimmt. Wenn man einmal von Fichte gesagt hat, „er sei zu sehr vom germanischen Geist entsprossen, um das Individuum ganz untergehen zu lassen in dem Getriebe der Maßregelung“,[1]) so kann man in ähnlichem Sinne auch von Plato sagen: Er ist viel zu sehr Hellene, er steht selbst zu sehr auf dem Boden der die ganze hellenische Ethik und Sozialphilosophie beherrschenden eudämonistischen Grundanschauung,[2]) als daß er sich eine vollendete Organisation des sozialen Ganzen zu denken vermöchte ohne die gleichzeitige Befriedigung des individuellen Glücksstrebens und der berechtigten Lebenszwecke der einzelnen, der allein wirklich lebenden, bedürfenden, fühlenden menschlichen Individuen. Es ist einer der Grundgedanken seines ganzen Systems, daß im Vernunftstaat stets der äußerste Zwang nur ein Zwang zum Glücke sein wird, — auch für den einzelnen!

Nun hat man allerdings im Sinne der herrschenden Auffassung gemeint: Der Sokrates der Politeia erkläre ja selber ausdrücklich, daß es in der Tat gar „nicht seine Absicht sei, einzelne glücklich zu machen, sondern das Ganze“.[3]) Allein kommt in dieser Formulierung der Sinn der betreffenden Stelle wirklich genügend zum Ausdruck?

Es handelt sich hier um die Widerlegung des Einwandes, daß die Philosophen und Krieger des Vernunftstaates nicht eben sehr glücklich (*πάνυ τι εὐδαίμονες*) zu nennen seien, da sie zwar den ganzen Staat in ihrer Gewalt, aber infolge ihres Verzichtes auf materiellen Besitz und Genuß keinen Vorteil von der Herr-

[1]) Schmoller, J. G. Fichte (Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften S. 62).

[2]) Vgl. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie (Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. XIX 645 ff.).

[3]) So Dietzel, Rodbertus II 22.

schaft hätten.[1]) Wäre die herkömmliche Beurteilung des platonischen Staates die richtige, so müßte Sokrates auf diesen Einwand einfach erwidern: „Da der Staat nur Selbstzweck, das Individuum einzig und allein dienendes Mittel für die Zwecke des sozialen Körpers ist, so hat es überhaupt keinen Anspruch auf Befriedigung seines eigenen Glücksstrebens im Staat und durch den Staat." Wie lautet nun aber die Antwort in Wirklichkeit?

Zunächst wird entschieden bestritten, daß von einem besonderen Glück der genannten Klasse nicht die Rede sein könne. Es wäre im Gegenteil unter solchen Lebensbedingungen nicht zu verwundern, wenn sie sogar des allerhöchsten Glückes teilhaftig würde! Es wird also die Aufwerfung des individuellen Glücksproblems keineswegs als unzulässig abgelehnt, sondern als berechtigt anerkannt. Was zurückgewiesen wird, ist nur eine einseitige Lösung dieses Problems zugunsten einer bestimmten Zahl von Individuen. Insoferne wird die Frage als falsch gestellt bezeichnet, als sie sich auf das Glück einer besonderen Klasse bezieht. Denn „nicht in der Absicht", fährt Sokrates fort, gründen wir unseren Staat, daß ein einzelner Stand (*ἕν τι ἔθνος*) vor allen (*διαφερόντως*!) beglückt sei, sondern daß es möglichst die ganze Gemeinde sei (*ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*),[2]) d. h. die ganze Bürgerschaft.[3]) Es dürfen nicht einige wenige als Träger des im Staate zu verwirklichenden Glückes ausgeschieden werden.[4]) Daher wird die Frage noch bestimmter dahin formuliert: Soll die Hüterklasse so gestellt sein, daß in ihr das höchste Glück erwachse oder sollen wir mit Rücksicht auf den ganzen Staat erforschen, ob es in diesem sich finde?[5]) Der Staat soll nicht ein einseitig ausgebeutetes Machtmittel in der Hand der

[1]) 419 f.

[2]) 420 b.

[3]) Für die Berechtigung dieser Übersetzung spricht auch Leg. 742 d, e und 743 c, wo direkt das Glück der Bürger als Ziel der Gesetzgebung bezeichnet wird. — Vgl. übrigens auch Rep. 500 e und Leg. 945 d.

[4]) 420 c: *νῦν μὲν οὖν ὡς οἰόμεθα τὴν εὐδαίμονα* (sc. *πόλιν*) *πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην.*

[5]) 421 b.

herrschenden Klasse sein, sondern eine möglichst allgemeine Glückseligkeit verwirklichen. Denn — so heißt es weiter — so wird er am meisten den Forderungen der Gerechtigkeit entsprechen;[1] allerdings nicht in dem Sinn, daß jedermann einem schrankenlosen Genußstreben folgen kann, — das würde die bürgerliche Gemeinschaft selbst unmöglich machen,[2] — sondern daß jedem einzelnen das zuteil wird, was ihm gebührt (*τὰ προσήκοντα*).[3] Und an einer späteren Stelle, an der Plato wieder auf diese Erörterung zurückkommt, heißt es: Damit nicht ein Übermaß des Glückes auf eine Klasse sich häufe, sondern daß das Glück im ganzen Staate sich finde, müssen die Bürger so erzogen werden, daß sie einander gegenseitig an dem Nutzen teilnehmen lassen, den ein jeder der Gesamtheit bringen kann.[4]

Wie groß allerdings der Anteil der einzelnen Klassen an der allgemeinen Glückseligkeit sein wird, läßt Plato dahingestellt. Er erklärt seine Aufgabe für gelöst, wenn es ihm gelungen ist, für den Staat die Organisationsform zu finden, welche diese allgemeine Glückseligkeit zu erzeugen vermag.[5] Allein es wird dadurch an der ganzen Auffassung nicht das Geringste geändert. Denn dieser Verzicht liegt ja in der Natur der Sache selbst, d. h. in den unvermeidlichen Schranken, welche allem geschriebenen Recht gesetzt sind. Der „Gesetzgeber" ist eben von vorneherein nicht in der Lage, für die Verwirklichung der distributiven Gerechtigkeit im einzelnen genaue Normen aufzustellen, weil jede einmal fixierte rechtliche Ord-

[1] 420 b.

[2] 420 e f.

[3] 419 d.

[4] 519 e: *ἐπελάθου, . . . ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν κτλ.*

[5] 421 c: *καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον, ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*

nung zu sehr auf den Durchschnitt berechnet, zu wenig elastisch ist, um das suum cuique in idealer Weise verwirklichen zu können.[1])

Der Gesetzgeber, der seine Satzungen „für alle insgesamt" gibt, ist nicht imstande, genau jedem einzelnen das ihm Gebührende zuzuerteilen" (*ἀκριβῶς ἑνὶ ἑκάστῳ τὸ προσῆκον ἀποδιδόναι*).[2]) Also nicht, weil er dem individuellen Glücksstreben jeden Anspruch auf Berücksichtigung abspricht, sondern im Gegenteil, um eine gerechte Befriedigung desselben zu ermöglichen, läßt der Verfassungsentwurf des Idealstaates die Frage seinerseits ungelöst. Denn sie soll deshalb nicht etwa überhaupt ungelöst bleiben! Gerade dazu hat ja der Vernunftstaat seine idealen Staatsmänner, die frei von den Fesseln des Irrtums und starrer Satzung jederzeit allen Bürgern „das nach Vernunft und Kunst Gerechteste zu gewähren"[3]) und jene Harmonie des öffentlichen und individuellen Glückes herbeizuführen vermögen, welche den Vernunftstaat zum besten Staate macht.

Und beruht nicht eben darauf auch die ganze Hoffnung Platos, den einzelnen auf dem Wege vernunftgemäßer Überzeugung zu freiwilliger Unterwerfung unter die Prinzipien des Vernunftstaates bestimmen zu können? Man vergegenwärtige sich nur das Argument, welches ihm als das überzeugungskräftigste erscheint. Es ist ein entschieden individualistisches!

Plato geht nämlich dabei von dem Satze aus, daß alle individuelle Fürsorge am meisten demjenigen gewidmet wird, was man liebt. Vor allem aber — meint er — lieben wir das, womit uns die engste Interessengemeinschaft verbindet, oder — um mit Plato zu reden — für welches wir eben dasselbe ersprießlich halten, wie für uns selbst, und wovon wir glauben, daß es bei seinem Wohlergehen zumeist auch uns wohl ergehe und im

[1]) Siehe oben S. 33 f.

[2]) *Πολιτ.* 295 a.

[3]) Vgl. die Stelle oben S. 33 Anm. 5.

gegenteiligen Falle schlecht.[1]) Das gilt aber nach Plato recht eigentlich vom Staat. Es ist also nicht einseitig die starre, nur Opfer heischende Pflicht, welche den einzelnen an das Gemeinwesen kettet, sondern zugleich die Sympathie, die aus der Zuversicht erwächst, daß er, indem er sich in den Dienst des Ganzen stellt, am besten zugleich für die eigene Wohlfahrt sorgt. Der Bürger des platonischen Staates ist überzeugt, daß es für ihn persönlich ebenso nützlich sei, wie für den Staat, wenn es vor allem mit dem letzteren gut bestellt ist.[2])

Selbst bei dem opferfreudigsten und idealstgesinnten Element des Vernunftstaates, bei den philosophischen Regenten hält es Plato für notwendig, an die menschliche Selbstliebe zu appellieren. Es ist allerdings ein Opfer, welches der philosophische Denker bringt, wenn er von den seligen Höhen der Erkenntnis herabsteigen muß, um das, was er dort erblickt, auf die Sitten der Menschen zu übertragen, statt bloß der eigenen Vervollkommnung zu leben.[3]) Allein er bringt dieses Opfer doch nicht bloß aus Pflichtgefühl, sondern auch deswegen, weil er mit seinem persönlichen Glück in hohem Grade dabei interessiert ist.[4]) Auch auf diesem Wege findet er ja Freuden, die zur Vervollkommnung seines Daseins dienen. Denn eine isolierte Existenz, wie sie der Philosoph notgedrungen im Staate der Wirklichkeit führt, kann für ihn niemals die Quelle

[1]) 412d: *κήδοιτο δέ γ' ἄν τις μάλιστα τούτου, ὃ τυγχάνοι φιλῶν; — ἀνάγκη. — καὶ μὴν τοῦτο γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ, ᾧ ξυμφέρειν ἡγοῖτο τὰ αὐτὰ καὶ ἑαυτῷ, καὶ ὅταν μάλιστα ἐκείνου μὲν εὖ πράττοντος οἴοιτο ξυμβαίνειν καὶ ἑαυτῷ εὖ πράττειν, μὴ δὲ τοὐναντίον; — οὕτως, ἔφη.*

[2]) Leg. 875a: *ξυμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ τοῖν ἀμφοῖν, ἢν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον.* Vgl. die Äußerung Platos über den Nutzen, den der Vernunftstaat dem Volke bringt, in dem er entsteht, Rep. 541a: *καὶ οὕτω τάχιστά τε καὶ ῥᾷστα πόλιν τε καὶ πολιτείαν, ἣν ἐλέγομεν, καταστᾶσαν αὐτήν τε εὐδαιμονήσειν καὶ τὸ ἔθνος, ἐν ᾧ ἂν ἐγγένηται, πλεῖστα ὀνήσειν.*

[3]) Rep. 500d.

[4]) 592a.

höchster Vollkommenheit und höchsten Glückes werden.[1]) Dazu bedarf es der Ergänzung durch eine glückliche Organisation der bürgerlichen Gemeinschaft, welche ihn selbst persönlich fördert, ihn „größer" macht, indem sie ihm eine erfolgreichere Arbeit an der eigenen Vervollkommnung, wie derjenigen der Allgemeinheit ermöglicht. Unter den bestehenden Staaten gibt es nach Platos Ansicht auch nicht *einen*, der für die Entwicklung eines echt philosophischen Kopfes der rechte Boden wäre. Das hat zur Folge, daß die Philosophie selbst unter den bestehenden Verhältnissen am schwersten leidet. Sie artet aus und wird ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet. Es geht ihr wie einem ausländischen Gewächs, das — in ein anderes Erdreich verpflanzt — endlich den üblen Einflüssen der neuen Heimat erliegt.[2]) Nur unter den Verhältnissen des Vernunftstaates findet die Philosophie den geeigneten Boden für ihr Gedeihen.

Der Vernunftstaat aber hat eine politische Organisation, die undenkbar ist, wenn nicht die „Philosophen" als die einzigen wahrhaft Befähigten die Regierung übernehmen. Und sie werden das um so lieber tun, weil sie damit zugleich schweres *Unheil* von sich selbst abwenden. Denn würden sie die Regierung minder Würdigen überlassen, so würden sie ein Leid über sich heraufbeschwören, das ihnen nur als eine schwere Züchtigung erscheinen könnte, nämlich den unerträglichen Zwang, Schlechteren gehorchen zu müssen, ihrem Haß und ihrer Verfolgung ausgesetzt zu sein.[3]) Die Vermeidung dieses Zwanges, überhaupt all der Übel, von denen sie im bestehenden Staat bedroht sind,[4]) wird geradezu als der *Lohn* bezeichnet, der für sie, wie überhaupt für alle zum Dienste des Staates Berufenen, das mit Recht begehrte Äquivalent ihrer

[1]) 497 a: *οὐδέ γε, εἶπον, τὰ μέγιστα* (sc. *ἂν διαπραξάμενος ἀπαλλάττοιτο*), *μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης· ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.*

[2]) 497 c.

[3]) 347 c.

[4]) Vgl. die Schilderung 487 b—497 a.

Dienste bildet.[1]) Ja Plato geht sogar soweit, anzuerkennen, daß ohne solch individuellen Antrieb die Besetzung der Ämter im besten Staat ihre Schwierigkeiten haben würde, weil sonst jeder es vorziehen würde, von anderen Nutzen zu ziehen, als sich selber durch deren Förderung Unruhe zu bereiten![2])

Wie läßt sich mit dieser ganzen Anschauungsweise die Ansicht vereinigen, Plato habe es auf eine prinzipielle Regierung aller persönlichen Interessen abgesehen, er wisse nichts von einem Rechte der Persönlichkeit? Erkennt er nicht gerade ein solches „Recht der Persönlichkeit" ausdrücklich an, indem er sich selbst den Einwand macht, ob sein Staat den Regierenden nicht etwa ein Unrecht zufügt, dadurch daß er sie nötigt, statt des besseren Lebens, zu dem sie befähigt sind, ein schlechteres zu führen?[3])

Die Gesetze des Staates werden- redend eingeführt, wie sie den einzelnen zu überzeugen suchen, daß eben das, was sie von ihm fordern, sein gutes Recht nicht beeinträchtigt.[4]) Sie stellen ihm vor, daß im bestehenden Staate allerdings von Natur und Rechts wegen die Philosophen sich nicht am politischen Leben zu beteiligen brauchen. „Denn hier erwachsen sie von selbst ohne Pflege von seiten der jeweiligen Regierung; und das Selbstwüchsige, das niemanden seine Ernährung verdankt, ist auch berechtigt (*δίκην ἔχει*), sich der Zahlung von Atzungskosten zu entschlagen. — Wir

---

[1]) 347a. Plato folgt übrigens auch hier nur dem Beispiel des Sokrates, der mit derselben utilitarischen Begründung zur Beteiligung am politischen Leben auffordert. Xen. Mem. III 7, 9: *καὶ μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως, εἴ τι δυνατόν ἐστι διὰ σὲ βέλτιον ἔχειν. τούτων γὰρ καλῶς ἐχόντων οὐ μόνον οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀλλὰ καὶ οἱ σοὶ φίλοι καὶ αὐτὸς σὺ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήσῃ.*

[2]) 347d: *ὥστε πᾶς ἂν ὁ γιγνώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἕλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν.*

[3]) 519d: *ἔπειτ' ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατὸν αὐτοῖς ὂν ἄμεινον;*

[4]) 520a: *σκέψαι τοίνυν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ἀδικήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν.*

aber (d. h. die Gesetze des Staates) ließen euch zu euerem eigenen und des Staates Besten,[1]) zu Weiseln und Königen wie im Bienenstock heranwachsen, besser und vollkommener ausgebildet, als jene (selbstwüchsigen Philosophen), und besser befähigt, euch an beidem (d. h. an Philosophie und Politik) zu beteiligen." — So wandelt sich der gesetzliche Zwang in eine freiwillig übernommene Leistung, weil eben nur „Gerechtes Gerechten"[2]) anbefohlen wird, und diese unmöglich einen Anspruch an ihre Person zurückweisen können, den sie selbst als einen gerechtfertigten anerkannt haben.[3])

Aber auch der Beamte und Soldat ist keineswegs ein aller Subjektivität beraubtes blindes Werkzeug der Staatsgewalt. Auch sein Gehorsam wird wesentlich mit durch die Überzeugung verbürgt, daß das, was von ihm verlangt wird, nicht bloß dem Staat, sondern auch ihm selbst am nützlichsten ist,[4]) daß ihm ein Leben zuteil wird, weit schöner und besser, als das der Sieger von Olympia.[5]) Ein Leben, das frei ist von Nahrungssorgen und der entwürdigenden Abhängigkeit vom Reichtum,[6]) das er daher jedem anderen Leben vorziehen muß, wenn er nicht eine unverständige und jugendlich unbesonnene Ansicht von den Bedingungen der eigenen Glückseligkeit hat.[7]) So bringt auch der

[1]) *ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει.* 520b.

[2]) 520e.

[3]) 520d.

[4]) 458b.

[5]) 466a. Er könnte ebenso von sich sagen, wie Sokrates (Mem. IV 8, 6): *οὐκ οἶσθ', ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε τοῦ χρόνου ἐγὼ οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην ἂν οὔτε βέλτιον οὔθ' ἥδιον ἐμοῦ βεβιωκέναι;*

[6]) 465c.

[7]) 466b: *ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα εὐδαιμονίας πέρι.* Eine Karikatur freilich ist es, wenn Kleinwächter (Staatsromane S. 40) zu Platos Schilderung des Lebens der „Wächter" die Bemerkung macht, dieselbe besage mit dürren Worten: „Damit es den Soldaten nicht einfalle, über den friedlichen Bürger herzufallen und ihm seine Kartoffeln und sein Bier vom Munde wegzuschnappen, muß man ihnen täglich Braten und Wein vorsetzen." (!!)

Beamte und Soldat aus freier Entschließung jedes Opfer, weil er dafür nur größeres Glück eintauscht. Für ihn ist in der Tat, um mit Hesiod zu reden, die Hälfte mehr als das Ganze.[1] Gerade durch den Verzicht gelangt er zur höchsten Glückseligkeit.[2]

Und was für die Organe des Staates gilt, das trifft nicht minder auch für die Regierten zu. Sie wissen, daß sie in einem Staate leben, in welchem das Gesetz allen Staatsangehörigen „verbündet" ist (*πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει ξύμμαχος*),[3] daß es das Glück eines jeden und zwar ganz besonders der Regierten will[4] und daß hier das Wohl und Wehe des einzelnen, seine Lust und sein Schmerz der sympathischen Teilnahme aller sicher sein darf. Sie wissen, daß sie das Mittel zur Herstellung der allgemeinen und damit ihrer eigenen Glückseligkeit, eine gute Regierung, nicht selbst zu erzeugen vermögen, und sie sind daher, soweit sie nicht Verblendung und Leidenschaft an der Erkenntnis ihrer wahren Interessen hindert, freiwillig damit einverstanden, daß ihnen diese Regierung durch andere zuteil wird. Eben deswegen, weil die richtige Einsicht in ihr eigenes Interesse den Bürgern dieses Staates sagt, daß es für jeden das Beste ist, sich der in der Regierung verkörperten Herrschaft der Vernunft unterzuordnen,[5] entsteht hier jene allgemeine Überzeugung von der inneren Berechtigung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung, jene spontane Hingebung an das Ganze, welche dem staatlichen und sozialen Leben sein harmonisches Gepräge gibt.

Man sieht, der platonische Idealstaat will seine Bürger nicht automatenhaft durch einen fremden Willen, d. h. ausschließlich durch die Zwangsgewalt des Staates bestimmen, sie zu bloßen Triebrädern im Mechanismus des Ganzen machen. Der Wille des

[1]) 466 b.

[2]) 420 b: . . . *καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν.*

[3]) 590 e.

[4]) 347 d: *ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ.*

[5]) 590 d.

Bürgers soll vielmehr ebensogut, wie durch die Gesamtheit, Inhalt und Richtung aus seinem eigenen Innern empfangen, das objektive und subjektive Moment zur Gestaltung des sozialen Lebens harmonisch zusammenwirken.

Diese Tendenz zeigt sich ja von Anfang an darin, daß neben der Idee der Gemeinschaft, die dem Ganzen das Seine zuweist und die Forderungen des Ganzen über die Ansprüche der Teile stellt, ein anderer wesentlich entgegengesetzter Gedanke sich wie ein roter Faden durch den ganzen Entwurf des Idealstaates hindurchzieht: die Idee der Gerechtigkeit, welche jedem einzelnen das Seine geben will.

Ein Kenner des menschlichen Herzens, wie Plato, sah sehr wohl ein, daß keine große soziale oder wirtschaftliche Reform einzig und allein durch den Hinweis auf ihre Zweckmäßigkeit und gesellschaftliche Nützlichkeit den trägen Widerstand zu überwinden vermag, der sich ihr naturgemäß überall entgegenstellt. Er wußte, daß solche Forderungen, um zu zünden und die Geister in Bewegung zu setzen, an Empfindungen anknüpfen müssen, aus denen das Individuum selbst seine Lebensideale, die Vorstellungen über das „Seinsollende" zu schöpfen pflegt. Daher sucht sich der Idealstaat vor dem Bewußtsein der einzelnen durch den Hinweis darauf zu legitimieren, daß er mit seinen Forderungen möglichst dem entsprechen will, was sie selbst im innersten Herzen als das Seinsollende, d. h. als das Gerechte fordern müssen.

Indem er so die Idee der Gerechtigkeit als ein Fundamentalprinzip seiner eigenen Ordnung anerkennt, nimmt der Idealstaat ein unverkennbar individualistisches, wenn auch durchaus berechtigt-individualistisches Element in sich auf. Die Frage, ob bestimmte Einrichtungen und Handlungen gerecht oder ungerecht sind, bildet ja geradezu den Angelpunkt alles Individualismus. Vom individualistischen Standpunkt aus verlangen wir Gerechtigkeit, Proportionalität der Pflichten und Rechte, während die Gesamtheit und ihr Interesse in erster Linie Opfer fordert und nicht selten genötigt ist, die Folgerungen, die sich aus jenem Grund-

prinzip des Individualismus ergeben, zu bekämpfen oder abzuschwächen.[1])

Individualistisch, wie diese Idee der Gerechtigkeit, ist auch die der Freiheit, welche sich mit ihr in der Anschauungsweise Platos auf das innigste verbindet. Indem Plato sich bemüht, seine Forderungen vor dem Forum der individuellen Vernunft als eine Konsequenz der Gerechtigkeit zu erweisen, damit sie von allen Verständigen als Recht anerkannt und gewollt werden, zeigt er zugleich, daß der staatliche Zwang nicht sein letztes Wort ist, daß es ihm vielmehr um eine freiwillige Unterordnung des einzelnen unter das Ganze zu tun ist. Der rechtlich bestehende Zwang soll für alle einsichtsvollen Elemente des Idealstaates tatsächlich entbehrlich werden, indem die äußere gesetzliche Norm zu einem freiwillig befolgten Glaubenssatz wird, der im Gemütsleben des Volkes selbst Wurzel geschlagen hat. Der platonische Staat will über freie Geister herrschen, nicht über knechtische.

Daher heißt es von der wahren Staatskunst im „Staatsmann", daß sie, im Gegensatz zum Despotismus eine Herrschaft über Freiwillige sei (*ἐπιμέλεια ἑκούσιος καὶ ἑκουσίων*);[2]) sie soll eine Herrschaft sein, die mit Lust geübt und der mit Lust gehorcht wird (*ἑκόντων ἑκοῦσα ἄρχει*), während in den gegenwärtigen Staaten das Bestehen jeder Regierung stets mit einem gewissen Zwang (*σὺν ἀεί τινι βίᾳ*) verbunden sei und nur die Regierenden selbst zu befriedigen vermöge, bei dem Beherrschten dagegen nur Empfindungen des Widerwillens erwecke.[3]) Die Aufgabe aller Gesetzgebung geht daher dahin, daß der Staat ein wahrhaft freier werde, d. h. von aller Zügellosigkeit ebensoweit ent-

[1]) Vgl. die schönen Ausführungen von Schmoller, Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft (Jahrb. f. Gesetzgeb. 1881 S. 25). Damit steht nicht im Widerspruch, daß der einzelne, um gerecht zu sein, gleichzeitig imstande sein muß, altruistisch zu empfinden und zu handeln, daß vom Standpunkt des Individuums Gerechtigkeit zugleich Altruismus sein kann.

[2]) *Πολιτ.* 276 e.

[3]) Leg. 832 c.

fernt sei, wie von jeder Überspannung staatlichen Zwanges, die auch nach Platos Ansicht nur schädlich wirken kann.[1])

Plato lehnt ausdrücklich den Vorwurf ab, daß der Zwang, den die Verwirklichung *seiner* Staatsidee dem Individuum auferlegt, weniger berechtigt sei, als derjenige, welchen die bestehenden Staatsordnungen, sei es Plutokratie oder Demokratie, ausüben. Ist etwa der Zwang — fragt er, — den ein unwissender Reicher oder Armer übt, mehr oder weniger gerecht oder ungerecht, als wenn er von dem sachverständigen Staatsmann kommt? Ist nicht vielmehr *dies* das Entscheidende, daß die staatliche Praxis das *Richtige* trifft, daß die Wohlfahrt der Regierten den Händen einer weisen und guten Regierung anvertraut ist?[2])

Indem eben die Regierung das Bedürfnis der großen Mehrheit, die nicht selbst herrschen kann, wahrhaft befriedigt, wird ihre Herrschaft nicht als ein Zwang empfunden. Die einsichtsvollen Bürger des Vernunftstaates würden sich auch bei freier Wahl keine andere Regierung geben, als eben diese, so daß hier das tatsächliche Endresultat kein anderes ist, als wenn die Regierung aus dem Willen *aller* hervorgegangen wäre, vorausgesetzt, daß der Wille der Verständigen für die Mehrheit bestimmend ist. Der Staat wird zu einem freien Staat, weil hier die Staatsgewalt und die Staatsordnung gestützt und getragen wird durch den einheitlichen Gesamtwillen des Volkes, weil sie der freiwilligen Zustimmung (*ξυμφωνία*) aller Klassen, der Starken wie der Schwachen, der geistig Höchststehenden wie der Niedrigsten sicher sein darf.[3]) Den Gehorsam, den der einzelne der Staatsgewalt leistet, leistet er in dem Bewußtsein, daß ihm nichts auferlegt wird, was nicht auch durch den Willen aller Verständigen gefordert, ja durch die Vernunft und die Natur der Dinge selbst vorgezeichnet ist.[4])

[1]) Ebd. 701 e.

[2]) *Πολιτ.* 296 d, e.

[3]) Rep. 432 a.

[4]) Vgl. 474 c, wo es von den Regierenden, bezw. Regierten heißt, *ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ.*

Da der einzelne nur das will, was seiner Individualität angemessen ist (τὸ προσῆκον), so kommt er im Idealstaat nicht in Konflikt mit der wahren Freiheit, sondern nur mit der inneren Unfreiheit, der Verblendung durch Selbstsucht und Leidenschaft, welche den Menschen über die Postulate seiner eigenen sittlich-sozialen Natur täuscht. Denn aller Zwang wirkt ja hier genau in derselben Richtung, wie die wahrhaft freie Selbstbestimmung.[1]) Jeder einzelne wird durch den staatlichen Machtwillen in der Verfolgung der seinem eigensten Wesen und Beruf entsprechenden Ziele in keiner Weise gehemmt, sondern vielmehr systematisch gefördert. Indem hier jedem nach seinen physischen und geistigen Anlagen der Beruf zugänglich gemacht wird, der seiner Individualität am besten entspricht, in dem er daher auch seine Befriedigung findet, wird recht eigentlich jede Individualität auf den ihr ausschließlich zusagenden Weg geleitet und dadurch wahrhaft frei gemacht. — „Denn, — um ein schönes Wort von Lagarde zu gebrauchen, — frei ist nicht, wer tun kann, was er will, sondern wer werden kann, was er soll."

Enthält die im Idealstaat verwirklichte Unterwerfung aller unter die Herrschaft der Vernunft schon negativ eine Befreiung insoferne, als sie den Menschen von der Herrschaft der Leidenschaft, der zweck- und ziellosen sich selbst unklaren Willkür befreit, so verwirklicht sich hier anderseits eben jene positive höhere Freiheit, indem jeder einen inhaltsvollen und in seinem Werte anerkannten Kreis der Tätigkeit erlangt, in welchem er sein individuelles Wesen entfalten kann, soweit es der Anspruch der anderen auf gleiche Entfaltung ihrer Persönlichkeit gestattet. Da endlich die Bürger zugleich gelernt haben, diesen individuellen Beruf als einen sozialen aufzufassen, so bedarf es für alle verständigen, der vernünftigen Überredung (πειθώ) zugänglichen Elemente nicht des äußeren Zwanges. Sie stellen sich freiwillig in den Dienst dieses Berufes.

[1]) Plato hätte daher auch von seinem Staat mit Rousseau sagen können, daß der Zwang, den er dem Ungehorsam auferlegt, „nichts anderes bedeutet, als ihn nötigen, frei zu sein". (Contr. soc. I 7.)

Das, was ihre Bestimmung ist, wird, wie schon Hegel treffend bemerkt hat,[1]) zum eigenen Wollen der Individuen.

Indem aber so jedem die Möglichkeit erschlossen wird, nach seiner besonderen Anlage und Neigung zum Werke des Ganzen beizutragen und damit zugleich den Platz innerhalb der Gemeinschaft zu erringen, der seinem Werte für das Ganze entspricht, wird mit der wahren Freiheit zugleich auch die wahre Gleichheit verwirklicht. Auch die Idee der Gleichheit hängt, wie die der Freiheit, aufs engste mit der Gerechtigkeitsidee zusammen. Der spezifische Begriff der Gerechtigkeit, der hier vor allem in Betracht kommt, ist der der verteilenden Gerechtigkeit. Derselbe verlangt Verhältnismäßigkeit zwischen den Leistungen und den Gütern, die zu verteilen sind. Sie will das Gleiche gleich, das Ungleiche ungleich behandelt wissen, so daß kein einzelnes Glied der Gemeinschaft zu viel, das andere zu wenig erhält. Dieser Forderung unseres individuellen Bewußtseins wird Plato dadurch gerecht, daß er die Gleichheit der Demokratie, welche „Gleichen und Ungleichen in demselben Maße Gleichheit zuteil werden läßt", als eine Vergewaltigung des Individuums verwirft[2]) und ein Gleichheitsprinzip proklamiert, „welches dem Überlegenen mehr, dem Schwächeren weniger, d. h. jedem das seiner Natur Angemessene zuteilt" und zu gleichen Funktionen nur Gleiche, zu ungleichen aber nur Ungleiche beruft.[3]) Jene absolute Gleichheit würde dem Prinzip der Gerechtigkeit widersprechen, welche eben nur eine relative Gleichheit kennt, — relativ der ungleichen Individualität. — So wird auch hier die Individualität nach den Intentionen Platos wenigstens wieder in ihr Recht eingesetzt.

[1]) a. a. O. 286.

[2]) 558c.

[3]) 757c: *τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει (ἡ ἰσότης) μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζοσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοὐναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον. ἔστι γὰρ δή που καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.*

Wer wollte verkennen, daß in diesen Punkten die platonische Staatslehre sich mit der Rechtstheorie des modernen Individualismus berührt? Wie diese bekleidet auch die platonische Sozialphilosophie das Individuum mit unveräußerlichen und unzerstörbaren Rechten, mit Naturrechten und ebenso mit Naturpflichten. Die Stellung, welche das Individuum im Staate einnimmt, sei es herrschend oder dienend, ist eine naturrechtlich begründete (*προσήκει φύσει*!). Auch die allgemeine Rechtsordnung des Vernunftstaates legitimiert sich vor dem individuellen Bewußtsein dadurch, daß sie von der Vernunft als naturgemäßes Recht erkannt wird, als *νόμος κατὰ φύσιν*,[1]) daß sie der natürlichen Gerechtigkeit entspricht, deren Verwirklichung geradezu als der Endzweck des Vernunftstaates bezeichnet wird (*οὗ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν*!).[2])

Mit diesem Gerechtigkeitsprinzip verwirklichen sich von selbst auch die grundlegenden Ideale des Naturrechts: die „wahre" Freiheit, Gleichheit nnd Brüderlichkeit, die Auflösung der Interessengegensätze in einer vollendeten Interessenharmonie, die Rückkehr zu der paradiesischen Welt der Eintracht, welche die Geschichtsphilosophie Platos ja genau ebenso an den Anfang der Geschichte stellt und genau ebenso als ideales Ziel derselben festhält, wie Grotius und Locke. Allerdings sieht Plato das Mittel zur Verwirklichung dieser Ideale nicht in der politischen Emanzipation des Individuums, sondern in einer absoluten Staatsgewalt; allein diese grundsätzliche Verschiedenheit darf uns doch über die tatsächlich vorhandenen individualistischen Elemente seiner Staats- und Sozialtheorie nicht hinwegtäuschen.

Man sieht, eine unbefangene Erwägung aller in Betracht kommenden Momente führt zu Ergebnissen, welche mit den bisherigen Anschauungen über den platonischen Staat vielfach in Widerspruch stehen. Sie zeigt, daß der Sozialismus Platos keineswegs in einem kontradiktorischen Gegensatz zum Individualprinzip

[1]) Vgl. z. B. 456c.

[2]) Siehe oben S. 11 Anm. 3.

an sich steht, dasselbe vielmehr innerhalb gewisser Schranken als berechtigt anerkennt. Zwar geht Plato von den Pflichten gegen die Gesamtheit aus, aber er sucht auf der anderen Seite auch dem Individuum und den Forderungen des individuellen Bewußtseins gerecht zu werden. Er wendet sich nicht bloß an das sittliche Gefühl, sondern zugleich an den Intellekt, indem er den prinzipiellen Wert seines Idealstaates darin erblickt, daß hier jeder, indem er für das Ganze sorgt, am besten zugleich für sich selber sorgt. Es ist mit einem Wort die Koinzidenz der beiden Prinzipien, — des sozialistischen und des individualistischen, — das sich als das letzte Ergebnis der platonischen Staatstheorie herausstellt. Von der Übereinstimmung der Bürger über das, „was das Herrschende sein soll im Staat und in der Seele des einzelnen" erwartet Plato, daß hier alle Verständigen das, was ihre Pflicht gegenüber der Gesamtheit ist, freiwillig tun werden, daß sie wollen werden, was sie sollen.[1]) Eine Koinzidenz von Freiheit und Zwang, bei der jeder seinen Vorteil findet, weil er ihn eben richtig versteht. Die Grundlage des ganzen Staatsgebäudes ist die durch die systematische Erziehung und Belehrung der Regierenden und der Regierten erzielte moralische und intellektuelle Bildung, welche nötig ist, um jene Koinzidenz herbeizuführen.

Damit bestimmt sich auch die Stelle, welche der platonische Idealstaat in der Geschichte der sozialpolitischen Idealbilder einnimmt.

Er berührt sich durch dieses sein Grundprinzip aufs engste mit einer der ältesten und erhabensten Utopien, der Schilderung eines goldenen Zeitalters, wie wir sie bei Jesaja lesen.[2]) Wenn die Herrschaft des Mammons gebrochen, wenn der Herr die Tarsis-

---

[1]) Für den Bürger des Idealstaates gilt dasselbe, was Poseidonios von dem Menschen der seligen Urzeit sagt (bei Seneca Ep. XIV 2, 4: tantum enim, quantum vult, potest, qui se nisi quod debet, non putat posse).

[2]) Das hat zuerst richtig erkannt Jastrow, Ein deutsches Utopien (Schmollers Jahrb. 1891 S. 527), obwohl er eine nähere Begründung nicht gegeben hat.

schiffe der reichen Kauffahrer vernichtet haben wird, dann wird er ein Reich des Glückes und des Friedens ins Dasein rufen, dessen Verwirklichung eben darauf beruht, daß „von Zion ausgeht Belehrung und das Wort Jehovas von Jerusalem". „Nichts Böses und nichts Verderbliches tun sie auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist das Land von Erkenntnis Jehovas, wie die Wasser das Meer bedecken."

Ist es nicht genau dieselbe utopische Voraussetzung, auf der sich dieses Ideal des Sehers, wie der von der Erkenntnis beherrschte Vernunftstaat Platos aufbaut? Die Voraussetzung, daß die Menschheit, wenn sie die wahren Wege, die sie wandeln soll, erkannt hat, notwendig auch zu einem glückseligen Dasein gelangen muß?

Ja noch der modernste sozialistische Utopismus, der sich die Gesellschaft auf der Grundlage von Arbeiterassoziationen organisiert denkt, ist mit psychologischer Notwendigkeit gezwungen, an die platonische Koinzidenz von Sozial- und Individualprinzip zu appellieren. Wenn diese Assoziationen überhaupt leistungsfähig sein sollen, muß jedes ihrer Mitglieder von der Überzeugung durchdrungen sein, daß sein persönliches Interesse mit dem der Gemeinschaft durchaus identisch ist. Jeder Genosse muß der selbstgewählten Leitung ebenso freiwillig gehorchen und die Pflicht zu höchstmöglicher Leistung ebenso bereitwillig auf sich nehmen wie der Bürger des — platonischen Idealstaates. Eine Forderung, hinter der das heutige intellektuelle und moralische Niveau der Masse ebensoweit zurückbleibt, wie hinter der Ethik des Vernunftstaates.

4.

Die Verwirklichung des Vernunftstaates.

Wenn wir den platonischen Idealstaat in die Reihe der Utopien stellen, so soll damit nicht gesagt sein, als ob Plato selbst der Meinung gewesen wäre, ein Ideal menschlicher Zustände zu schildern, an dessen Verwirklichung nicht zu denken sei. Er bezeichnet zwar diese Schilderung als ein dichterisches Phantasiegebilde [1])

[1]) πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ. 501 e.

und betont mit aller Entschiedenheit, daß schon die bloße Aufstellung eines solchen „Musterbildes",[1]) die rein theoretische Belehrung über das Seinsollende an und für sich von hohem Werte sei, weil sie eben dem Handeln der Menschen Ziel und Richtschnur gibt. Auch räumt er ausdrücklich ein, daß zwischen Theorie und Praxis immer eine gewisse Entfernung bleiben werde, daß bei der Umsetzung der theoretischen Erkenntnis in die Wirklichkeit eine absolut genaue Übereinstimmung zwischen dem praktischen Ergebnis und der Idee nicht zu erzielen sei;[2]) weshalb man sich auf jeden Fall mit dem Nachweis begnügen müsse, daß die Wirklichkeit dem Ideale wenigstens nahe zu kommen vermöge.[3]) Allein je eifriger sich Plato im weiteren Verlaufe der Darstellung bemüht, eben diesen Nachweis zu erbringen und die Mittel und Wege zur Verwirklichung seines Ideals darzulegen, um so mehr Nachdruck wird von ihm gerade auf die Ausführbarkeit desselben gelegt. Und beim Abschluß des ganzen Entwurfes spricht er die zuversichtliche Überzeugung aus, man werde ihm rückhaltlos zugeben, daß er keineswegs nur fromme Wünsche geäußert habe, und daß die Ausführung seiner Vorschläge, wenn auch nicht leicht, so doch möglich, und zwar in keiner anderen, als der von ihm angegebenen Weise möglich sei.[4])

---

[1]) *παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως.* 472e.

[2]) 473a: *Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ, ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὔ; Ὁμολογῶ, ἔφη.*

[3]) Ebd.: *Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλθομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν γιγνόμενα ἀποφαίνειν· ἀλλ', ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα εὑρεῖν, ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν, φάναι ἡμᾶς ἐξευρηκέναι, ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι, ἃ σὺ ἐπιτάττεις.*

[4]) 540d: *ξυγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεως τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μέν, δυνατὰ δέ πῃ κτλ.;*

Vgl. dazu Goethe, Maximen und Reflexionen (6): Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der sokratischen Schule, daß sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert.

Das Kriterium aber für die Realisierbarkeit seiner Staatsidee findet er darin, daß die Forderungen derselben zugleich Forderungen der Natur seien, während das Bestehende mehr oder minder naturwidrig sei.[1]) Er folgert daraus, daß Reformen auf dem Boden des Bestehenden nichts als dürftige Notbehelfe sind, welche auf die Dauer doch nie zu wirklichen Verbesserungen, sondern im Gegenteil nur zu einer Verschlimmerung der gesellschaftlichen Mißstände führen können. Er vergleicht die Tätigkeit der Staatsmänner, welche immerfort Gesetze gäben und an dem Bestehenden nachzubessern suchten, mit dem Herumschneiden an der Hydra, der für jeden abgeschlagenen Kopf zehn neue nachwachsen.[2]) Dem Staate gehe es bei all dieser nur auf Symptome gerichteten Reformarbeit wie dem Kranken, der durch fortwährendes Medizinieren gesund zu werden hofft und dabei doch die Lebensweise fortsetzt, die ihn krank gemacht hat.[3])

Freilich folgt aus diesem Widerstreben der kranken Gesellschaft gegen einen radikalen, das Übel an der Wurzel fassenden Eingriff, daß sie sich den Postulaten der Natur und Vernunft niemals freiwillig unterwerfen wird. Soll daher der beste Staat keine bloße Utopie bleiben, so müssen diejenigen, welche das „Urbild" desselben in der Seele tragen, die Möglichkeit erhalten, mit unumschränkter Machtvollkommenheit über die Geschicke des Staates zu entscheiden.[4]) Ein „glücklicher Zufall" muß es fügen, daß die im bestehenden Staat zur Untätigkeit verurteilten Denker (*τὸ φιλόσοφον γένος*)[5])

---

[1]) 456c: *οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπείπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.* Ein Satz, der sich allerdings zunächst auf die Forderung der Frauenemanzipation bezieht, aber ebensogut von dem System überhaupt gilt.

[2]) 426e.

[3]) 426a.

[4]) Wissen und Macht müssen zusammenfallen. 473c.

[5]) 497b. Solche philosophische Staatsmänner heranzuziehen betrachtete Plato offenbar als die Aufgabe der Akademie, die als eine in sakralen Formen organisierte Genossenschaft dem pythagoreischen Bund nachgebildet

an das Staatsruder gelangen und in die Notwendigkeit versetzt werden, sich des Staates anzunehmen, oder daß aus der Reihe der Fürsten ein philosophischer Geist ersteht, der von „göttlicher Begeisterung ergriffen" die Machtmittel der absoluten Monarchie in den Dienst des großen Werkes stellt.[1]) Der Staatsmann, der zum Retter und Befreier von der Unnatur des Bestehenden werden soll, muß den Staat in seiner Hand haben, wie der Maler seine Tafel, auf daß er die Umrisse des Neubaues ganz nach dem göttlichen Urbild entwerfen und dies Abbild dann im einzelnen „hier auslöschend, dort hinzuzeichnend" — frei ausgestalten könne.[2])

Nur im Besitze solch absoluter Autorität kann er auch der Hindernisse Herr werden, welche die Gemüter der Menschen vernunftgemäßer Belehrung unzugänglich macht, und so das Volksleben mit einem neuen sittlichen Geist erfüllen, ohne welchen die beste staatliche Organisation keinen Bestand hätte.[3])

Auf dies psychologische Moment legt Plato begreiflicherweise das höchste Gewicht. Die Verfassungen, meint er, wachsen nicht wie Eicheln auf den Bäumen, noch entspringen sie wie Quellen aus den Felsen, sondern die Sinnesart der Bürger ist es, worin sie wurzeln und wodurch sie ihr ganzes Gepräge erhalten.[4])

---

war, der ja auch nicht bloß eine wissenschaftliche Vereinigung darstellt, sondern zeitweilig eine sehr bedeutsame politische Rolle gespielt hat. Darin stimme ich Natorp (Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik S. 16) zu.

[1]) 499 b. Vgl. 473 d.

[2]) 500 e. 501 c.

[3]) Ebd.: *καὶ τὸ μὲν ἄν, οἶμαι, ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν, ἕως ὅ τι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιήσειαν.*

[4]) 544 d: *οἷσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἑφελκύσηται; Οὐδαμῶς ἔγωγ', ἔφη, ἄλλοθεν ἢ ἐντεῦθεν.* Wer denkt hier nicht an das schöne Wort W. v. Humboldts, daß „sich Staatsverfassungen nicht auf Menschen wie Schößlinge auf Bäume pfropfen lassen". — „Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ist es, als bindet man Blüten wie Fäden an. Die erste Mittagsonne versengt sie."

Der große Reinigungsprozeß, welchen die Gesellschaft durchmachen muß,[1]) wenn der Aufbau des Idealstaates möglich werden soll, besteht daher vor allem darin, daß der reformatorische Staatsmann das Werk der Erziehung in die Hand nimmt. Diese Erziehung soll gemeinschaftliche Massenerziehung sein, weil nur sie jenes ideelle Massengefühl und jene durch eine Anschauungs- und Gefühlsweise, eine Meinung und Gesinnung, eine Absicht und ein Ziel ideell verbundene Masse schaffen kann, deren der Sozialstaat zu seinem Bestande bedarf. Plato hofft, daß eine Jugend, die von Anfang an den disziplinierenden Einfluß der Gemeinschaft an sich verspürt, diesen Einfluß auch in ihrem späteren Leben nicht verleugnen und selbst in den individuellsten Äußerungen die Rücksicht auf das Ganze nicht außer acht lassen wird.

Es ist derselbe Vorschlag, mit welchem an der Schwelle unseres Jahrhunderts patriotische deutsche Denker hervortraten, als dem einzigen Mittel, welches dem Verfall alles Bürgergeistes und aller Bürgerkraft wehren und von neuem die Gemeinschaftsbande entstehen lassen könne, die zu einem wahren Bürgertum erziehen. „Die Zöglinge dieser neuen Erziehung, sagt Fichte in den Reden an die deutsche Nation, werden, obwohl abgesondert von der schon erwachsenen Gemeinschaft, dennoch untereinander selbst in Gemeinschaft leben und so ein abgesondertes und für sich selbst bestehendes Gemeinwesen bilden, das seine genau bestimmte, in der Natur der Dinge begründete und von der Vernunft durchaus geforderte Verfassung habe. Das allererste Bild einer geselligen Ordnung, zu dessen Entwerfung der Geist des Zöglings angeregt wird, sei dieses der Gemeine, in der er selber lebt, also daß er innerlich gezwungen sei, diese Ordnung Punkt für Punkt gerade so sich zu bilden, wie sie wirklich vorgezeichnet ist, und daß er dieselbe in allen

[1]) 501a: *λαβόντες, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων, πρῶτον μὲν καθαρὸν ποιήσειαν ἄν· ὃ οὐ πάνυ ῥᾴδιον· ἀλλ' οὖν οἶσθ', ὅτι τούτῳ ἂν εὐθὺς τῶν ἄλλων διενέγκοιεν, τῷ μήτε ἰδιώτου μήτε πόλεως ἐθελῆσαι ἂν ἅψασθαι μηδὲ γράφειν νόμους, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὸν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι. Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη.*

ihren Teilen als durchaus notwendig aus ihren Gründen versteht."[1])

Verwirklicht denkt sich Plato das Prinzip der Massenerziehung in der Weise, daß die ganze jugendliche und noch bildsame Generation unter zehn Jahren von der unter den alten Zuständen aufgewachsenen getrennt und, ungestört durch die schädlichen Einflüsse der letzteren, nach den oben entwickelten Grundsätzen erzogen wird. Eine Isolierung, die dadurch erreicht werden soll, daß alle über zehn Jahre alte Bewohner der Stadt dieselbe zu räumen und sich draußen im Landgebiet anzusiedeln haben![2]) In der Stadt bleibt nur die Regierung mit ihren Schutzbefohlenen, aus denen sie sich das für die Zwecke des neuen Staates nötige Beamten- und Soldatenmaterial heranzieht. So — meint Plato — würde sich derselbe am schnellsten und leichtesten verwirklichen lassen und die Glückseligkeit, die er gewährt, offenbar werden.

Daß dieser „Dioikismos" eine gewaltige Umwälzung der Besitzverhältnisse, eine unendlich tiefgehende Störung der ganzen Volkswirtschaft bedeutet hätte, hat für den rücksichtslosen Reformeifer Platos nichts Bedenkliches.[3])

---

[1]) Werke VII 293.

[2]) 541 a.

[3]) Die Sache erscheint allerdings insoferne weniger ungeheuerlich, als eine solche Auflösung städtischer Gemeinden in der griechischen Geschichte keineswegs etwas Unerhörtes war. Man erinnere sich nur an den Dioikismos Mantineas (385), mit welchem sich nach dem allerdings tendenziösen Berichte Xenophons wenigstens der konservative Teil der Bevölkerung vollkommen ausgesöhnt haben soll. Hell. V 2, 7: *καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἤχθοντο, ὅτι τὰς μὲν ὑπαρχούσας οἰκίας ἔδει καθαιρεῖν, ἄλλας δὲ οἰκοδομεῖν· ἐπεὶ δὲ οἱ ἔχοντες τὰς οὐσίας ἐγγύτερον μὲν ᾤκουν τῶν χωρίων, ὄντων αὐτοῖς περὶ τὰς κώμας, ἀριστοκρατίᾳ δ' ἐχρῶντο, ἀπηλλαγμένοι δ' ἦσαν τῶν βαρέων δημαγωγῶν, ἥδοντο τοῖς πεπραγμένοις.* Wenn das auch Schönfärberei ist, so wirft es doch ein bedeutsames Licht auf die Art und Weise, wie man auf antidemokratischer Seite über solche Umwälzungen dachte. Vgl. auch Aristoteles Pol. VIII 8, 7. 1311 a, der *τὸ ἐκ τοῦ ἄστεος ἀπελαύνειν καὶ διοικίζειν τὸν ὄχλον* als beliebte Praxis der Oligarchie und Tyrannis bezeichnet.

Eine radikale volkswirtschaftliche Revolution ist ja ohnehin die unvermeidliche und von vorneherein gewollte Konsequenz seines ganzen Systems. Er bedarf ihrer nicht bloß zur Erreichung des bereits genannten Zweckes, sondern auch zur Verwirklichung seines wirtschaftspolitischen Ideales. In der „Stadt" soll zugleich das Zentrum und die Herzkammer der verhaßten kapitalistischen Geldwirtschaft unschädlich gemacht und so die Umkehr des Handels- und Industriestaates zum Ackerbaustaat erzwungen werden.

Dabei ist Plato so ganz und gar von dem Glauben an die unwiderstehliche Macht seiner reformatorischen Ideen erfüllt, daß er trotz der Verletzung zahlloser Interessen, welche eine solche Umwälzung zur Folge haben müßte, nicht auf die Hoffnung verzichtet, auch die erwachsene Generation für die neue Ordnung der Dinge zu gewinnen. Er meint: Wenn die Bürger nur einmal die Segnungen des neuen Staates aus Erfahrung kennen und wahre Staatsmänner am Werke sehen würden, dürfte es gewiß nicht unmöglich sein, sie allmählich zu freiwilligem Gehorsam zu bestimmen.[1] Denn was hindert, daß „das, was uns gut erscheint, auch anderen so erscheine"?[2]

Wenn sich die große Masse gegenwärtig den Forderungen des Denkers verschließe, so sei dies nur die Folge mangelnder Erfahrung und absichtlicher Irreführung.[3] Würde das Volk durch freundliche Belehrung über die wahren Intentionen der Philosophie auf den richtigen Weg geleitet, so würde es einsehen, daß dieselbe nur sein Bestes will, und ihr nicht länger widerstreben.[4] Denn warum sollte man feindselig gegen den Gütigen, gehässig gegen den

---

[1]) 502b: *ἄρχοντος γάρ που, ἦν δ' ἐγώ, τιθέντος τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ διεληλύθαμεν, οὐ δήπου ἀδύνατον ἐθέλειν ποιεῖν τοῦς πολίτας. Οὐδ' ὁπωστιοῦν.*

[2]) Ebd.: *ἀλλὰ δή, ἄτερ ἡμῶν δοκεῖ, δόξαι καὶ ἄλλοις θαυμαστόν τι καὶ ἀδύνατον; Οὐκ οἶμαι ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.*

[3]) 499e. Vgl. 498d: *τὸ μέντοι μὴ πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις τοὺς πολλοὺς θαῦμα οὐδέν· οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον.*

[4]) 500e.

Wohlwollenden gesinnt sein, wenn man selbst frei von Mißgunst ist und ein gutes Herz hat?[1])

Daß sich aber das Volk in seiner großen Mehrheit so gut geartet erweisen werde, wird von Plato gegenüber einer skeptischen Beurteilung der Masse ohne weiteres behauptet,[2]) obwohl er selbst kurz vorher die Ausschreitungen des — allerdings von den Demagogen mißleiteten — Demos in den düstersten Farben geschildert hatte.[3]) Das Volk, dessen leidenschaftliches Gebaren in der Agora ihn an die Unbändigkeit und Wildheit eines plumpen Riesentieres erinnert,[4]) das Volk, welches das gut heißt, was ihm angenehm, schlecht, was ihm zuwider ist,[5]) welches dem, der sich um seinen Beifall bemüht, einen wahrhaft unerträglichen Zwang auferlegt,[6]) dieses selbe Volk wird sich, wenn es nicht mehr als einheitliche Masse zu souveränen Machtentscheidungen zusammentreten kann, willig und neidlos der Leitung der geistig Höherstehenden überlassen und zur lammfrommen Herde werden!

So wird ein Staat entstehen, der zwar das Los alles Irdischen, die Vergänglichkeit, auch von sich nicht abzuwenden vermag, der aber doch nach der Meinung seines Urhebers die denkbar beste Bürgschaft für lange ungestörte Dauer gewährt.[7])

Eigentlich ist es nur ein Moment, von dem Plato eine Schwächung und Zerrüttung seines Staates befürchtet: der Naturlauf, der in einer Lebensfrage des Ganzen: in Bezug auf die stetige Wiedererzeugung der für den Staatsdienst geeigneten Kräfte und Talente alle menschliche Berechnung illusorisch zu machen vermag.[8])

---

[1]) 500a: *ἢ καί, ἐὰν οὕτω θεῶνται, ἀλλοίαν τε φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι καὶ ἄλλα ἀποκρινεῖσθαι; ἢ οἴει τινὰ χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον ὄντα;*

[2]) 499d.

[3]) 492b ff.

[4]) 493a.

[5]) 493c.

[6]) 493d.

[7]) 546a.

[8]) Ebd.

Ebensowenig wie Mißwachs kann menschliche Voraussicht verhüten, daß einmal ein Geschlecht geboren wird, dem die Natur die für die höchsten Berufe notwendigen Anlagen versagt hat, das aber trotzdem den Zutritt zu denselben erlangt. Dann aber werde die unvermeidliche Folge sein, daß die Einheit der Gesinnung unter den Trägern und Organen der Staatsgewalt verloren geht und Zwiespalt einreißt, womit die Auflösung des Vernunftstaates entschieden ist.[1]) Man sieht, was diesen Staat bedroht, ist einzig und allein ein Naturprozeß, dem gegenüber Menschenwille und Menschenklugheit ohnmächtig ist. Soweit es sich um rein geschichtliche Verhältnisse, um Schwierigkeiten und Gefahren handelt, welche dieser Wille und diese Einsicht zu beherrschen vermag, glaubt der Vernunftstaat des Erfolges unbedingt sicher zu sein.

5.

Zur geschichtlichen Beurteilung der Politeia.

Die Ansicht über Wert und Bedeutung des platonischen Werkes hängt vor allem von der Entscheidung der Vorfrage ab, ob die Zeichnung eines Idealstaates, wie sie hier versucht wird, überhaupt als eine in der Wissenschaft berechtigte Literaturform anzuerkennen ist oder nicht. Wer die Frage verneint, wer die „Utopie" als eine Verirrung, als das müßige Spiel einer ausschweifenden Phantasie grundsätzlich verwirft, für den ist auch das Urteil über Plato gesprochen. Er wird mit einem modernen Beurteiler der „Staatsromane" in den platonischen Theorien nichts anderes erblicken können als Luftschlösser, welche lustig ins Ätherblau hineingebaut sind und ihren Urheber auf eine Linie etwa mit Jules Verne stellen.[2])

Daß dieses Urteil nicht das letzte Wort einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung der Dinge sein kann,[3]) wird dem Un-

[1]) Ebd.

[2]) So Kleinwächter, Die Staatsromane S. 27.

[3]) Bei Kleinwächter hat es tatsächlich zu einer reinen Karikatur geführt. Von dem genannten Standpunkt aus ist eben ein liebevolles Ver-

befangenen kaum zweifelhaft erscheinen in einer Zeit, in der gerade die Aufstellung solcher ideeller Gebilde eine noch vor kurzem völlig ungeahnte Bedeutung gewonnen hat, und selbst von anerkannten Vertretern der Wissenschaft — man denke nur an Hertzkas „Freiland" — nicht verschmäht wird, um als Rüstzeug in dem großen Kampf der Geister zu dienen, der um die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft entbrannt ist.

Angesichts der frappanten Analogie, die auch hier das 19. Jahrhundert mit dem 4. v. Chr. darbietet, drängt sich ja ganz von selbst die Erkenntnis auf, daß wir es in dem Utopismus mit einer Erscheinung zu tun haben, die unter analogen geschichtlichen Voraussetzungen mit psychologischer Notwendigkeit sich immer wieder von neuem einstellt, auch wo man sie längst als „überwunden" ansah.

Wie John Stuart Mill mit Recht bemerkt hat, ist der Utopismus das naturgemäße Ergebnis aller Epochen, in denen, wie eben in der Gegenwart und im Zeitalter Platos, eine allgemeine neue Prüfung der Grundprinzipien des Staates und der Gesellschaft als unvermeidlich erkannt ist.[1]) Je tiefer und schmerzlicher bei solcher Prüfung die Unvereinbarkeit des Bestehenden mit berechtigten Interessen und Wünschen der Menschheit empfunden wird, je hartnäckiger anderseits der gedankenlose Alltagsmensch an die Ewigkeit der Zu-

senken ins einzelne, ohne welches ein richtiges Bild nicht möglich ist, von vorneherein überflüssig.

Irreführend ist es übrigens auch, wenn hier die Politeia ohne weiteres unter die „Staatsromane" gezählt wird, die uns in einem späteren Kapitel beschäftigen werden. Wie schon Mohl (Gesch. u. Lit. der Staatsw. I 172) mit Recht bemerkt hat, gibt hier Plato durchaus nicht ein rein dichterisches Bild, die Schilderung eines *bestimmten* ersonnenen Staates in Form einer Erzählung, sondern eine theoretische Erörterung über die Institutionen, welche er zum Aufbau eines idealen Staates überhaupt für nötig erachtet. Damit, daß diese Institutionen in gewissem Sinne „erdichtet" oder, um mit Kleinwächter zu reden, „Produkte der spekulativen Philosophie und des deduktiven Denkens" sind, ist doch noch lange nicht der Begriff des *Romans* gegeben! Die Politeia ist kein Roman, sondern ein Aktionsprogramm.

[1]) Grundsätze der pol. Ökonomie I 237 (D. A.).

stände glaubt, in denen er die Befriedigung seiner kleinen persönlichen Interessen findet, um so zwingender macht sich anderseits das Bedürfnis geltend, den Kontrast zwischen der Wirklichkeit und den Forderungen der Vernunft und Gerechtigkeit eben dadurch mit möglichster Klarheit vor Augen zu stellen, daß dem Bestehenden das Idealbild einer „besseren" Staats- und Gesellschaftsordnung entgegengesetzt wird, ein Ideal menschlicher Zustände, wie sie sein sollten und unter Umständen vielleicht auch sein könnten. Durch die Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit schafft sich der menschliche Geist ein mächtiges Hilfsmittel, die Lücken und Mängel des Bestehenden sich und anderen möglichst klar zum Bewußtsein zu bringen.

Gegenüber der quietistischen Beschränktheit, welche die jeweilig bestehende Ordnung der Dinge als die allein richtige oder allein mögliche ansieht, ist daher das Auftauchen solcher Spekulationen über die Möglichkeit anderer und besserer Zustände stets ein Symptom des Fortschrittes, und sie werden darum auch nie ganz verschwinden, solange der menschliche Geist selbst im Fortschreiten begriffen ist. In ihnen stellt sich gegenüber der gedankenlosen Vergötterung des Bestehenden die Erkenntnis dar, daß dasselbe doch wesentlich mit das Werk wandelbarer menschlicher Anordnung ist; und so erscheinen sie, soweit sie Begründetes enthalten, als die Vorkämpfer für das höhere Recht der Zukunft gegenüber dem, was ohne innere Berechtigung durch das Schwergewicht äußerer Momente noch fortbesteht. In den Idealen, die sich so ein Volk durch seine Denker schafft, reflektiert sich jene höhere Stufe des politischen Bewußtseins, auf der mit der Erkenntnis des Gegenwärtigen sich das lebendige Gefühl für die Zukunft verbindet.

Darauf beruht der Wert und die Bedeutuug dieser idealen Konstruktionen, daß sie — soweit sie nicht hohle Phantasien, sondern das Ergebnis ernster Gedankenarbeit und der Erkenntnis wahrer Bedürfnisse sind — der Arbeit der Zukunft die Probleme stellen, der geschichtlichen Entwicklung und der organischen Reformarbeit Ziel und Richtung weisen.

Daher hat selbst ein so nüchtern denkender und durchaus konservativ gesinnter Mann, wie Robert von Mohl, sich entschieden gegen diejenigen ausgesprochen, welche aus den dem Utopismus anhaftenden Irrtümern schließen zu dürfen glauben, daß derselbe überhaupt für Leben und Theorie keine Bedeutung haben könne. Er erkennt vollkommen an, daß „diese Irrtümer durchaus nicht in wesentlicher Beziehung zu der Aufgabe stehen, und daß ein Schriftsteller von Geist und Talent, der das Problem von der rechten Seite fassen würde, die Wissenschaft zu zwingen vermöchte, sein Werk ihren Schätzen beizuzählen".[1])

Eine andere Frage ist nun aber freilich die, ob es zur Aufgabe dieser Literaturform gehört, Projekte zu entwerfen, welche auf unmittelbare praktische Verwirklichung berechnet sind. Bei aller Achtung für die moralische und wissenschaftliche Energie, mit welcher der gelehrte Verfasser der bedeutendsten modernen Utopie die praktische Verwirklichung seiner Pläne in die Hand genommen hat, muß doch diese Frage entschieden verneint werden. Es hat sich bisher wenigstens noch immer unmöglich erwiesen, irgendeine neue Form des Staates und der Gesellschaft zu erfinden, von der man wie von einer auf dem Papier konstruierten Maschine die Wirkungsweise im voraus bestimmen könnte.

Ein Kritiker von Freiland, der zugleich Historiker ist, hat sehr treffend bemerkt, daß sich der Idealstaat zur praktischen Volkswirtschaftslehre verhalte, wie etwa die physikalischen Beobachtungen im luftleeren Raum zur Mechanik.[2]) Sämtliche Fallgesetze, die für den luftleeren Raum aufgestellt sind, sind richtig, aber sie gelten für eine Voraussetzung, die im wirklichen Leben niemals zutrifft.

---

[1]) a. a. O. 214. Lange, der übrigens die Ansicht Mohls vollkommen teilt, hat freilich in Bezug auf die letztgenannten Worte bemerkt, daß die Utopie zwar Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein und auf die Wissenschaft wie auf das praktische Leben befruchtend und anregend zurückwirken kann, daß sie aber ihrer eigenen Natur nach niemals ein Werk der Wissenschaft, sondern nur ein Werk der Dichtung sein könne.

[2]) Jastrow a. a. O. S. 211.

„Der Mechaniker kann diese Gesetze nicht entbehren; er muß sie kennen und muß sie benützen. Aber er muß jedesmal den Widerstand des Mediums als störenden Faktor mit einsetzen. Der Physiker, der verlangen würde, daß die Gesetze, die er durch Experimente und Berechnung im luftleeren Raum gefunden hat, von den Mechanikern entweder widerlegt oder angewendet werden sollen, würde sich dem Schicksal ausgesetzt sehen, daß weder das eine noch das andere geschieht, daß seine Ergebnisse gelobt, aber zu einem ganz anderen Zwecke verwertet werden, als er gewünscht hat. Und in derselben Lage befindet sich der Volkswirt, der seine Beobachtungen in einer Gemeinschaft macht, welche von Torheit und Leidenschaft so frei ist, wie der Raum unter der Luftpumpe von Luft frei ist. Soweit seine Ergebnisse richtig sind, können sie praktisch erst angewendet werden, wenn man alle Störungen und Reibungen des wirklichen Lebens mit ihren wahren Koeffizienten einzusetzen vermag."

Erst unter dieser Voraussetzung und mit dieser Einschränkung ist der Gedanke an die Realisierung eines Staatsideals diskutierbar. Und es ist ja in der Tat im Verlaufe der Geschichte wiederholt versucht worden, in kleinen Kreisen, in denen durch die Ausschließung aller fremden und störenden Einwirkungen die Reibungswiderstände möglichst reduziert waren, Ideen zu verwirklichen, zu denen man als den äußersten Konsequenzen eines folgerichtigen Denkens über den Zusammenhang der menschlichen Handlungen gekommen war. So ist vielleicht der Gedanke, Staat und Gesellschaft als Kunstwerk zu gestalten, als einheitlichen Mechanismus zu konstruieren, von niemandem so folgerichtig durchgeführt worden, als von dem kühnen Dominikaner, der — in Platos Fußtapfen wandelnd — ein Staatsideal rein nach den Grundsätzen der natürlichen Vernunft entwarf. Und doch ist Campanellas Sonnenstaat innerhalb eines halben Jahrhunderts in seinen wesentlichen Zügen in den Urwäldern Südamerikas verwirklicht worden![1]) Und im 19. Jahrhundert hat

[1]) Vgl. die interessante Parallele zwischen dem Sonnenstaat und dem amerikanischen Jesuitenstaat bei Gothein, Der christlichsoziale Staat der

die von John Humphrey Noyes gegründete Sekte der Perfektionisten zu Oneida im Staate Neuyork ein Gemeinwesen begründet und ein Menschenalter hindurch zu erhalten gewußt, das ganz ähnlich wie Plato durch die „Stammzucht" (stirpiculture), d. h. durch obrigkeitlich vermittelte Zeit- und Kinderehen u. dgl. m. die „sündhafte Selbstsucht" in ihrem Bereich zu verbannen und ein vollkommeneres Geschlecht heranzuziehen hoffte. Doch zeigen freilich gerade diese und andere Beispiele, wie weit doch immer der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Anspruch, etwas Vollkommenes zu schaffen und dem tatsächlich Erreichten bleiben wird.

Prüfen wir die Politeia des Plato von diesen Gesichtspunkten aus, so kommt zunächst die Frage nach ihren theoretischen Ergebnissen in Betracht. Welches ist ihr Gehalt an bleibenden Errungenschaften politischer und sozialökonomischer Erkenntnis? Hat sie Ideen gezeitigt, welche in der Tat der Zukunft als Leitstern dienen konnten und, soweit sie nicht verwirklicht sind, auch heute noch dienen können?

Im allgemeinen ist die Frage bereits bejaht durch die politische Ökonomie der Gegenwart. Wenigstens hat einer ihrer hervorragendsten Vertreter es von jedem politischen Standpunkt aus für unvermeidlich erklärt, wieder an gewisse antike Grundanschauungen anzuknüpfen, wie sie — neben der Aristotelischen Politik — in Platos Staat niedergelegt sind.[1])

Gemeint sind hier vor allem jene Sätze, welche im Gegensatz zur atomistisch-individualistischen Staatsauffassung und ihrer Voranstellung des Individuums in erster Linie die Notwendigkeit der Unterordnung des einzelnen unter den Staat und seiner Einordnung in den Staat betonen. Von ihnen hat Adolf Wagner anerkannt, daß sie — richtig verstanden — nicht nur berechtigt

---

Jesuiten in Paraguay S. 3 ff., wobei es allerdings zweifelhaft bleibt, inwieweit eine bewußte Nachbildung vorliegt oder nicht.

[1]) A. Wagner, Grundlegung I[3] 859.

sind für altgriechische Verhältnisse, sondern unbedingt wahr, nicht Sätze von historischer Relativität, sondern von logischer Absolutheit.[1])

Aus der Voranstellung des Gemeinschaftsprinzips ergibt sich zunächst das von der Gegenwart in seiner Berechtigung immer tiefer empfundene Verlangen nach einer starken, über der Gesellschaft stehenden Regierungsgewalt, welche die Kraft und den Willen hat, das Interesse der Individuen unter die Interessen und Zwecke der Gemeinschaft zu beugen, das Verlangen nach einer wahren, d. h. nicht bloß als Mandat einer Mehrheit oder Minderheit der Gesellschaft aufgefaßten und ausgeübten Amtsgewalt, wie sie nur durch ein selbständiges, von der Gesellschaft und deren sozialökonomischen Sonderinteressen unabhängiges Beamtentum verwirklicht werden kann.

Erscheint diese Forderung nicht geradezu wie ein prophetischer Hinweis auf das Prinzip der wahrhaft staatlichen Monarchie, wie es vor allem die deutsche Staatswissenschaft aufgestellt hat? Wie ein moderner Sozialpolitiker mit Recht bemerkt, beruht die Gesundheit des modernen Staates und der modernen Gesellschaft im Gegensatz zum antiken und teilweise auch zum mittelalterlichen Staate darauf, daß neben die Besitzenden, die so leicht der Abhängigkeit von ihren Sonderinteressen erliegen, eine breite einflußreiche Gesellschaftsschicht trat, die eine durchschnittlich idealere Gesinnung hat und nicht in dem Grade von egoistischen Klasseninteressen beherrscht wird: unsere heutigen Staats- und Kommunalbeamten, Geistliche, Lehrer, Offiziere usw., in der Mehrzahl Leute, denen ohne oder doch ohne großen Besitz die höchste Bildung zugänglich ist, die auf eine mäßige, aber ihren Verdiensten wenigstens ungefähr entsprechende Einnahme angewiesen, ihre soziale Stellung von Generation zu Generation nicht durch ihr Vermögen, sondern nur durch die Erziehung ihrer Kinder behaupten, die nicht so direkt in das Getriebe des Erwerbslebens verflochten, bei ihrem Einfluß auf das Staatsleben leichter von höheren Motiven, als der bloßen Erwerbslust ausgehen.[2]) Eben dies, die Schaffung einer so ge-

[1]) a. a. O.

[2]) Schmoller, Grundfragen S. 115.

stellten und so gesinnten Gesellschaftsschicht, wie sie der moderne Staat, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, besitzt und der damalige entbehrte, ist von Plato mit genialem Scharfblick als eine Haupt- und Grundfrage aller Politik erkannt worden. Eine Erkenntnis, die ihrerseits von seiner tiefen Einsicht in die Mißstände zeugt, zu welchen die Souveränität der Gesellschaft zuletzt notwendig führen muß, mag nun der einseitig individualistische Wille einer besitzenden Minderheit oder der großen Mehrheit den Staatswillen bestimmen.

Wahrhaft vorbildlich für die Gegenwart ist die Schilderung der unwiderstehlichen Gewalt, mit der hier die egoistischen Interessen überall in die Poren des Staatskörpers einzudringen suchen. Die Hoffnungen auf die segensreichen Wirkungen eines durchgeführten Demokratismus,[1]) wie sie der politische Doktrinarismus des letzten Jahrhunderts großgezogen hat, werden bereits von Plato auf Grund einer wahrhaft sozialpolitischen Auffassung der Dinge als Illusionen erwiesen. Grote, dessen griechische Geschichte durchaus von diesen Illusionen erfüllt ist, bemerkt in seiner Kritik des bekannten Staatsmannes Dion, daß derselbe nur deshalb den Wert des reinen Volksstaates in Frage gestellt habe, weil seine Anschauungen nicht durch die Erfahrungen des praktischen Lebens und der besten praktischen Staatsmänner, sondern durch die Lehren der Akademie und Platos bestimmt worden seien.[2]) Kann es einen größeren Triumph für die Auffassung Platos geben, als das Urteil, zu welchem derselbe Grote gerade durch die politische Erfahrung seiner späteren Jahre in Bezug auf die Bedeutung der englischen Wahlen gekommen ist? „Nimm einen Bruchteil der Gesellschaft,"

---

[1]) wie ihn ein Hauptvertreter dieses demokratischen Optimismus, Fr. Naumann, für die Gegenwart als das höchste politische Ziel proklamiert hat. Vgl. meine Abhdl. über die Bedeutung des klassischen Altertums für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers. — „Aus Altertum und Gegenwart", 1911, Bd. I² S. 26 ff.

[2]) History of Greece X 477. Vgl. die gerechtere Beurteilung Dions und Platos bei Gomperz a. a. O. II S. 429 ff.

lautet ein Wort von ihm aus dieser späteren Zeit, „mache einen Durchschnitt davon von oben bis unten und prüfe dann die Zusammensetzung der aufeinander folgenden Schichten. Sie sind von Anfang bis zu Ende einander sehr ähnlich. Die Anschauungen gründen sich sämtlich auf die gleichen sozialen Instinkte, niemals auf eine klare und erleuchtete Erkenntnis der Interessen des Ganzen. Jede besondere Klasse verfolgt ihre eigenen, und das Resultat ist ein allgemeiner Kampf um die Vorteile, welche aus der Herrschaft einer Partei erwachsen.“ [1])

Das hätte Plato genau ebenso sagen können, wie er es ja dem Sinn nach tatsächlich gesagt hat.

Mit strengster Folgerichtigkeit sehen wir in der klassischen Schilderung der Politeia vor unserem geistigen Auge jenen verhängnisvollen Prozeß sich vollziehen, wie durch die absolute Selbstregierung der Gesellschaft der Staat unvermeidlich Mittel und Werkzeug für die Bereicherung der zu politischem Einfluß gelangten Volkselemente wird und so zu einer Klassenherrschaft der Besitzenden entartet, wie dann in naturgemäßem Rückschlag bei fortschreitender Radikalisierung der öffentlichen Institutionen die große Masse die Möglichkeit zu gleichem Mißbrauch erhält, bis am Ende die „freieste“ Verfassung in ihr diametrales Gegenteil, in den cäsarischen Despotismus umschlägt.

Das wertvollste und für die Gegenwart wichtigste Ergebnis dieser geschichtlichen Erörterung ist die wissenschaftliche Überwindung des abstrakten Freiheitsprinzipes der radikalen Demokratie, die alle Freiheit einseitig als individuelles Recht ansieht und die mit diesem Rechte verbundenen sozialen und politischen Pflichten mehr oder minder ignoriert. Unwiderleglich ist der Nachweis, daß da, wo die atomistisch-individualistische Freiheits- und Gleichheitsidee der „reinen“ Demokratie vollständig verwirklicht und der Massenmehrheitswille das entscheidende Moment für Regierung, Gesetzgebung und Verwaltung geworden ist, der Staat einer zur Erfüllung dieser Pflichten

[1]) The personal life of G. Grote p. 313.

ebensowenig fähigen, wie gewillten Massenherrschaft anheimfällt, und daß diese Mehrheit die politische Macht für die Sonderinteressen derjenigen, welche die Mehrheit bilden, stets ebenso rücksichtslos ausbeuten wird, wie sie die plutokratische Minderheit nur jemals für sich ausgebeutet hat. Die unerbittliche Logik dieser Schlußfolgerungen läßt nirgends mehr Raum für den optimistischen Trost derjenigen, die da wähnen, das gleiche Stimmrecht trage die Heilung solcher Übelstände in sich selbst.

Dem Glauben an die absolute Vortrefflichkeit des gleichen Stimmrechts, der ohne weiteres den jeweiligen Mehrheitswillen mit dem „Volkswillen" identifiziert und — als ob niemals auf ein perikleisches Zeitalter eine Kleonepoche gefolgt wäre — die Erkorenen dieser Massenmehrheit für die geeignetsten Träger staatlicher Funktionen hält, — diesem naiven Glauben des politischen Radikalismus wird von Plato die klare Erkenntnis der geschichtlichen Tatsache entgegengesetzt, daß das absolute Majoritätsprinzip stets auf die Vergewaltigung eines mehr oder minder großen Teiles der bürgerlichen Gesellschaft hinausläuft und so gerade das, was es verspricht, die „gleiche Freiheit aller" am wenigsten zu erreichen vermag. Der Kampf, den die deutsche Staatswissenschaft mit ihrer grundsätzlichen Forderung einer machtvollen Darstellung des Staatsgedankens gegen die Wahnidee der sogenannten Volkssouveränität führt, ist im Grunde bereits durch die platonische Staatslehre entschieden.

Es ist ja begreiflich, daß der politische Doktrinarismus des neunzehnten Jahrhunderts für Erörterungen, wie die im achten Buche der Politeia, kein Verständnis hatte, solange die besitzende Bourgeoisie mit ihrem Interesse an individueller Freiheit und die besitzlose Masse mit ihrer Forderung politischer Gleichheit noch einig Hand in Hand gingen. Jetzt, wo die Scheidung eingetreten ist, die Plato längst als eine notwendige Entwicklungsphase der Demokratie erkannt hat, ist uns die Richtigkeit seiner Darstellung des Entwicklungsprozesses der rein individualistischen Freiheits- und Gleichheitsidee mit erschreckender Deutlichkeit aufgegangen. Wir

wissen jetzt, wie er, daß das Freiheitsprinzip der wirtschaftlich starken und besitzenden Klassen, welches den Staat von allem weg haben will, was ihren Gewinntrieb einengt, stets sein unvermeidliches Korrelat findet in der gleich extrem individualistischen Freiheits- und Gleichheitsidee der Masse, daß dieselbe aus ihrem politischen Individualismus ebenso rein wirtschaftliche Konsequenzen zieht, wie das besitzende Bürgertum, und daß so dieses selbst in der politischen Demokratie den Feind seiner Freiheit und seines Eigentums heranzieht, den die Gegenwart als Sozialdemokratismus bezeichnet.

Mit diesem aus einer unvergleichlichen geschichtlichen Erfahrung geschöpften Nachweis hat Plato für alle Zeiten das Wahnideal des schrankenlosen Individualismus zerstört, der das Volk nur als Summe von einzelnen, den Staatswillen nur als Massenmehrheitswillen aufzufassen vermag und an Stelle des gegliederten Volkes eine Individuenmasse setzt. Siegreich bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß der Staat nicht der Kopfzahlmehrheit, sondern dem ganzen Volke in seiner lebendigen Gliederung gehört, und daß daher diese Gliederung auch im Organismus der Verfassung zum Ausdruck kommen muß, wenn nicht die Existenzbedingungen des Ganzen geschädigt werden sollen.

Denn diese, die Lebensbedingungen des Ganzen, nicht ein atomistischer Freiheits- und Gleichheitsbegriff werden als das maßgebende Moment für die Verteilung der öffentlichen Rechte und Pflichten erkannt. Mit sicherem Blick für die wahren Bedürfnisse staatlichen Lebens wird an die Stelle des absoluten Gleichheitsprinzipes der Demokratie, das „Ungleichen Gleiches" zuspricht, der Begriff der „wahren" Gleichheit gesetzt, d. h. der Verhältnismäßigkeit zwischen politischem Machtanteil und persönlicher Leistung. Es wird endlich nicht minder treffend jener Gleichheitsforderung der Demokratie das von Plato als eine Lebensfrage für den staatlichen Organismus anerkannte Postulat der Einheit des Staates entgegengestellt, in der richtigen Erkenntnis, daß ein Prinzip, durch welches die Vielheit als solche (οἱ πολλοί!) zur Herrin des staatlichen Willens wird, die unentbehrliche Einheit dieses Willens un-

möglich macht und so den staatlichen Organismus selbst mit dem Zerfalle bedroht.

Hatte der Volksstaat das Recht des einzelnen und zwar jedes einzelnen anerkannt, zu regieren und Gesetze zu geben, zu verwalten und richten oder Richter, Verwaltungs- und Regierungsorgane gleichberechtigt zu wählen, so schöpfte dagegen Plato aus der lebendigen Einsicht in die Konsequenzen dieses Systems die Erkenntnis, daß die staatliche Tätigkeit in Regierung, Verwaltung und Gesetzgebung eines besonderen ausgebildeten Organismus bedarf, der nicht heute durch den momentanen Willensakt eines Wählerhaufens in das Dasein gerufen ist, um binnen kurzem in diesem Moloch wieder zu verschwinden. Dem einseitig politischen Doktrinarismus, der in einem solchen Zustand seine Befriedigung findet, wird die gesunde realpolitische Erwägung entgegengesetzt, daß es für die Entscheidung der Frage, ob eine Verfassung als Beeinträchtigung wahrer Freiheit und Gleichheit empfunden wird, vor allem darauf ankommt, ob das Volk seine Angelegenheiten in den Händen einer gerechten und weisen Regierung wisse oder nicht. Plato spricht damit nur einen Gedanken aus, der gerade von der öffentlichen Meinung der Gegenwart mehr und mehr geteilt wird, daß nämlich die Verwaltung des Staates für das Wohl und Wehe der großen Mehrzahl der Bevölkerung noch mehr bedeutet als die Verfassung.[1])

Die hohen Anforderungen, welche Plato von diesem Standpunkte aus an die Tätigkeit des Staates und damit an die Leistungen seiner Organe stellt, schließen aber noch weitere Postulate in sich, welche recht eigentlich auf den modernen Staat hinweisen. Plato ist nämlich zu der Erkenntnis gelangt, daß die technisch möglichst vollkommene Verwirklichung der Staatszwecke — des Kultur- und Wohlfahrtszweckes ebenso wie des Machtzweckes — gleich dem Produktionsprozeß der Volkswirtschaft nur durch die

[1]) Vgl. mit dieser auch im „Staatsmann" 296d ausgesprochenen Ansicht die Bemerkung von Gneist: Das englische Verwaltungsrecht der Gegenwart II³ (IX).

qualifizierte (berufsmäßige) Arbeit erreichbar ist, daß also von vorneherein ein Teil der Bevölkerung nach dem Prinzipe der Arbeitsteilung sich ausschließlich dem Staatsdienste zu widmen und sich für denselben eigens auszubilden hat, um den hohen Anforderungen an die Qualität der Staatsleistungen wirklich entsprechen zu können. In dieser Beziehung ist der platonische Staat ein moderner Staat, indem er wie dieser mit fest angestellten, berufsmäßig gebildeten und besoldeten Beamten arbeitet. „Was Plato — sagt ein moderner Sozialpolitiker — so tiefsinnig durch die sorgfältige Erziehung der „Wächter" in seinem Staate erreichen wollte, ist heute ein größeres praktisches Bedürfnis als jemals. In diesem Punkte sind seine Anschauungen wieder von ewigem Werte. Daher muß wohl auch hier wieder mehr an Ideen angeknüpft werden, wie sie eben in Platos Staat über die Notwendigkeit einer richtigen Staatsdienererziehung entwickelt worden sind."[1]) In wahrhaft vorbildlicher Weise wird hier gegenüber der demokratischen Neigung, Macht und Wert der geistigen Arbeit im politischen Leben zu unterschätzen, der ethische, soziale und politische Wert des Wissens, die Bedeutung der wissenschaftlich geschulten Einsicht für die Durchführung der staatlichen Aufgaben dargelegt und die Wissenschaft als Führerin des Lebens proklamiert.

Dasselbe Prinzip, aus dem sich für Plato die angedeuteten mustergültigen Grundsätze der Verfassungspolitik ergaben, ist dann natürlich auch maßgebend auf dem Gebiete des Privatrechtes und der Verwaltungspolitik. Wie die Frage der staatsbürgerlichen Freiheit vor allem aus den Bedingungen des Gemeinschaftslebens heraus beurteilt wird, so auch die der wirtschaftlichen Freiheit: auch darin in Übereinstimmung mit der sozialen Richtung der modernen Staatswissenschaft.

Der platonische Staat gestaltet — um mit Ihering zu reden[2]) — alles Recht nach Maßgabe der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit. Er erkennt kein Recht an, welches nicht durch die stetige

[1]) Adolf Wagner a. a. O. S. 915, 922.

[2]) Der Zweck im Recht S. 517.

Rücksicht auf die Gemeinschaft beeinflußt und gebunden ist; ganz wie die moderne Sozialwissenschaft, wenn diese auch nicht mit den extremen Folgerungen einverstanden sein kann, die er aus dem Sozialprinzip zuungunsten des Privateigentums und der Vertragsfreiheit gezogen hat.

Ebenso modern ist ein Teil der allgemeinen Grundanschauungen, welche Plato vom Standpunkt des Gemeinschafts- und Wohlfahrtsprinzipes über die Notwendigkeit einer umfassenden Staatstätigkeit in der Volkswirtschaft geäußert hat. Er nimmt auch hier Gedanken der Zukunft vorweg, indem er aus den Übelständen, welche ein Übermaß von wirtschaftlicher Freiheit zur Folge hat, den sozialpolitischen Beruf des Staates und die Notwendigkeit erweist, an Stelle einer einseitig-individualistischen, für die wirtschaftlich Starken und Mächtigen allzu freie Bahn schaffenden Gestaltung des wirtschaftlichen Verkehrsrechtes eine in stärkerem Maße gemeinwirtschaftlich organisierte Volkswirtschaft anzustreben. Auch darin sich enge berührend mit einer Zeit, die, wie die Gegenwart, unter dem Zeichen einer fortschreitenden Ausdehnung der gemeinwirtschaftlichen auf Kosten der privatwirtschaftlichen Unternehmung steht.

Dabei bleibt sich Plato vollkommen konsequent, wenn er aus demselben Sozialprinzip, das ihn einen einseitigen Demokratismus auf dem Gebiete der Verfassungspolitik verwerfen ließ, die Notwendigkeit einer stärkeren Demokratisierung der Volkswirtschaft folgert.

Er verlangt vom Staate mit Recht ein Doppeltes: einmal die Bekämpfung des Egoismus und der Überhebung des großen Besitzes, die Aufrichtung von Schutzwehren gegen die Plutokratie, anderseits Maßregeln positiver Sozialpolitik im Interesse der möglichsten Sicherstellung der Masse gegen Nahrungsnot und Erwerbslosigkeit. Denn er hat ein außerordentlich lebhaftes Gefühl für die sittliche Herabwürdigung und die „Knechtung" der Persönlichkeit, welche eine solche zur reinen Klassenherrschaft entartete Volkswirtschaft für die Masse der Besitzlosen zur Folge hat; er

verwirft grundsätzlich Zustände, welche den einzelnen ökonomisch oder rechtlich in eine Lage versetzen, in der seine Persönlichkeit gänzlich aufhört, sich selbst Zweck zu sein; weshalb er ja auch die persönliche Freiheit gefordert hat für alles, was Hellenenantlitz trägt. Er proklamiert den Kampf gegen die „Armut", d. h. gegen die Vernichtung und Verkrüppelung ganzer Gesellschaftsschichten, zu welcher eine übermäßige Ungleichheit des Einkommens notwendig führen muß.

Aber die Berührung mit den sozialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart geht noch weiter. Plato will nicht nur verhindert wissen, daß die unteren Schichten der Gesellschaft unter ein gewisses Niveau herabsinken, sondern es soll auch allen aufstrebenden Talenten die Möglichkeit geschaffen werden, auf der sozialen Stufenleiter so hoch emporzusteigen, als die persönliche Begabung gestattet. Es soll womöglich einem jedem der Beruf zugänglich gemacht werden, für den seine körperlichen und geistigen Anlagen am besten sich eignen. Der platonische Staat weist der Volkserziehung der Zukunft Ziel und Wege, indem er den begabtesten Kindern des Volkes die Möglichkeit erschließt, auf dem Wege der Bildung in den Besitz der höheren Kulturgüter zu gelangen. Den Genies und Talenten aller Klassen soll die Gelegenheit zur Ausbildung für alle ihrer Eigenart entsprechenden Berufszweige, selbst für die höchsten, gewährt werden. Die Talente aus dem Volke sollen, statt in Haß und Neid gefährliche Wühler und Umstürzler zu werden, die höheren Klassen verstärken. Wer befähigt ist, zu herrschen, wer die geschicktesten Hände hat, soll nicht durch willkürliche Schranken gehindert werden, auch wirklich zur Herrschaft zu gelangen, sein Geschick auch wirklich zu betätigen.

Und diese Aussicht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit eröffnet der platonische Staat nicht nur dem männlichen Geschlecht, sondern in gleichem Umfange auch dem Weibe. Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Geschlechter, nach Natur und Beruf des Weibes, die ja durch die Aufklärung seit den Zeiten des Euripides längst zum Gegenstand theoretischer Erörterungen

geworden war,[1]) wird hier in ganz moderner Weise als eine Kultur- und Lebensfrage des Staates behandelt. Gegenüber einer exklusiven Männerkultur, die das Weib systematisch von der Öffentlichkeit abschloß und auf Frauengemach, Webstuhl und Haushalt beschränkte, will der platonische Staat dem Weibe dieselben Entwicklungsmöglichkeiten, dieselbe Ausbildung zuteil werden lassen, die bis dahin ein Monopol des Mannes war; und es soll keiner Frau die Zulassung zu einem Beruf versagt werden, zu dem sie auf Grund dieser Ausbildung ihre Befähigung erwiesen. Die Klage des Frauenchors in der „Medea" des Euripides „Wenige findest du wohl in der Menge der Frauen, denen die Muse Sinn und Geist verliehen", würde bei dem Edelgeschlecht des Vernunftstaates gegenstandslos sein; und keine Medea hätte es hier als Frauenlos zu beklagen, daß „uns in eine Seele nur der Blick vergönnt ist".

Die ganze Größe des platonischen Gedankens wird uns so recht klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß selbst das Christentum in seiner Auffassung der Ehe die orientalische Theorie des Herrschens und Dienens nicht völlig zu überwinden vermocht hat. Noch das Christentum hat unter Berufung auf die primitiven Rechtsanschauungen der semitischen Halbkultur (1. Mos. III 16) den Mann als „Herrn" des Weibes proklamiert und diese „Untertänigkeit" mit der naiven Mythologie begründet, nach der zuerst der Mann[2]) und dann erst „um des Mannes willen" (!) das Weib geschaffen sein[3]) soll! Ja dem Weibe wird als der angeblichen Urheberin der Sünde in der Welt und der „Verführerin" des Mannes von Anfang an der Stempel der Minderwertigkeit aufgedrückt[4]) und dieser echt orientalische Wahn auch dem europäischen Geist als Dogma aufgezwungen! Ein halbes Jahrtausend, nachdem Plato die Ebenbürtigkeit von Mann und Weib verkündet hatte!

---

[1]) Vgl. J. Bruns, Frauenemanzipation in Athen. Vorträge und Aufsätze S. 154 ff.

[2]) 1. Tim. II 13.

[3]) 1. Kor. XI 8.

[4]) 1. Tim. II 14.

Allerdings hat der platonische Doktrinarismus die Emanzipation des Weibes bis zu Forderungen überspannt, vor deren Radikalismus selbst die modernsten Frauenrechtlerinnen zurückschrecken würden. Denn die mechanische Nivellierung, die sich auch hier mit psychologischer Notwendigkeit aus dem Sozialismus ergibt, würde die Natur ebenso vergewaltigen, wie es die Kirche mit ihrem Zölibat getan hat. Sie würde mit ihrer Ertötung der mütterlichen Instinkte und der Mutterliebe gerade die für die Kultur wertvollste Eigenart des Weibes zerstören und mit der Aufhebung der freien Liebeswahl einen Zwang schaffen, der für beide Geschlechter unerträglich wäre. Aber so schwer Plato hier geirrt hat, das Hauptmotiv seines Irrtums, die Verbindung der Frauenfrage mit der der Gattung, mit der großen Frage nach der Veredlung des menschlichen Typus überhaupt,[1]) enthält doch auch wieder einen tiefberechtigten Kern. Gegenüber den verhängnisvollen Wirkungen der wahl- und rücksichtslosen Vermehrung von Individuen, die die Keime des Siechtums und Lasters ungehindert fortpflanzen dürfen, ist gerade von der Gegenwart die Aufgabe, durch Beeinflussung der sexuellen Moral die Zahl der gesunden, besseren und glücklicheren Menschen zu vermehren, die der „belasteten" zu mindern, als eine Lebensfrage ersten Ranges anerkannt. Auch hier zeigt sich eben der mächtige soziale Zug, der in dem Reformsystem Platos zum Ausdruck kommt und mit genialer Kühnheit der Zukunft die Wege weist.

[1]) Die Bedeutung dieses Motives hat Gomperz unterschätzt, wenn er (a. a. O. S. 411) die Haltung Platos in der Frauenfrage mindestens ebensosehr auf Rechnung des „Romantikers" setzt, d. h. des „Zaubers des idealen Frauentypus, der vor seinem geistigen Auge stand". Wenn man die in den platonischen Schriften nicht seltenen recht realistischen Äußerungen über das Weib unbefangen auf sich wirken läßt, z. B. die sarkastische Bemerkung des Timäos, daß die Seelen, die sich in ihrer ersten Existenz als Männer schlecht bewährten, für das zweite Leben in Weiber fahren müßten, so wird man gewiß mehr den Eindruck des Rationalisten, als des Romantikers gewinnen. Platos „idealer Frauentypus" ist das Produkt seines sozialpolitischen Rationalismus, nicht eines romantischen „Zaubers", so sehr Plato sonst Romantiker sein konnte.

Dieselbe Beobachtung gilt aber auch für die andere Seite dieses Systems: für den Kampf Platos gegen die ökonomischen Disharmonien in der Gesellschaft, so vor allem gegen die sittlich und volkswirtschaftlich so verderbliche Richtung der Produktion, die auf Kosten der Bedürfnisbefriedigung der großen Mehrheit einseitig dem materialistischen Luxuskonsum der Wohlhabenden zugute kommt.

Plato erkennt, daß die Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft, durch die Bedürfnisse des Luxus der Erzeugung notwendiger Existenzmittel des Volkes eine unverhältnismäßige Menge von Arbeitskräften, Kapital und Boden zu entziehen und damit den Nahrungsspielraum des Volkes überhaupt zu gefährden, durch die Staatsgewalt ihre grundsätzliche Schranke finden muß. Er erkennt, daß diese Tendenz durch nichts mehr gefördert wird, als durch eine allzu große Ungleichheit des Besitzes; und so ist es für ihn das unabweisbare Ergebnis einer sozialen Auffassung der Dinge, daß keinem Teile des Volkes ein unbedingtes Recht auf ein Übermaß von Einkommen und Besitz zugestanden werden könne, durch welches einem anderen Teile selbst die Befriedigung der notwendigen Existenzbedürfnisse mittelbar oder unmittelbar unmöglich gemacht würde.

Die Geschichte von Hellas selbst, wie die der ganzen Folgezeit, hat unwiderleglich dargetan, daß das, was Plato als Kampf gegen Reichtum und Armut bezeichnet, einen unleugbar richtigen Kern enthält, innerhalb gewisser Grenzen geradezu durch das Lebensinteresse der Völker gefordert ist.

Daher kehrt dies leitende Motiv der platonischen Sozialpolitik auch in der modernen Sozialwissenschaft wieder, die „die soziale Reform im Sinne einer gleichmäßigeren Verteilung des Volkseinkommens" nicht nur als eine Forderung der Humanität und Gerechtigkeit, sondern auch als die Bedingung wahrhaft staatserhaltender Politik zu erweisen sucht.[1])

[1]) Vgl. die schöne Ausführung über die volkswirtschaftliche und sittliche Aufgabe des „Kampfes gegen die Armut" bei Ziegler, Die soziale Frage eine sittliche Frage S. 146, ferner Herkner, Die soziale Reform als Gebot

In demselben Zusammenhange ergibt sich aber für Plato noch ein weiteres Recht der staatlichen Gemeinschaft gegenüber dem Individuum. Er erkennt, daß auch der erfolgreichste Kampf gegen die übermäßige Konzentrierung des Reichtums und die einseitige Entwicklung der auf Werkzeuge der Üppigkeit gerichteten Luxusproduktion für sich allein nicht ausreichen wird, die Lage der großen Mehrheit des Volkes auf die Dauer günstig zu gestalten. Als Bewohner eines dichtbebauten und dichtbevölkerten Kleinstaates ist er sich sehr deutlich der Tatsache bewußt, daß es nicht bloß die ungleiche Verteilung des Volkseinkommens und Volksvermögens ist, durch welche die auf den einzelnen fallende Quote von Unterhaltsmitteln übermäßig verkürzt werden kann, sondern auch die an natürliche und unübersteigliche Grenzen gebundene Größe des Volkseinkommens. Plato hatte ja stets den höchst intensiven wirtschaftlichen Daseinskampf vor Augen, den der hellenische Stadtstaat zu bestehen hatte, um den Ertrag seiner Volkswirtschaft im Gleichgewicht mit seiner Volkszahl zu erhalten. Er war daher von vorneherein frei von dem Optimismus des Bewohners großer Staaten, die noch umfassende Flächen unangebauten oder schwach bevölkerten Bodens besitzen. Das Bevölkerungsproblem, welches der ökonomische Sozialismus, wie der ökonomische Liberalismus der Neuzeit in leichtherziger Oberflächlichkeit mehr oder minder ignorieren zu dürfen glaubte, es stand ihm in seiner ganzen furchtbaren Bedeutung klar vor Augen. Wenn der moderne Sozialismus dieses Problem einfach durch die Erwägung beseitigen zu können meint, daß die Gefahr einer Übervölkerung nur als das Produkt der bestehenden individualistischen Rechts- und Wirtschaftsordnung eintreten könne und unter der Herrschaft einer sozialistischen Organisation von Produktion und Verteilung überhaupt nicht zu fürchten sei, so hat sich der hellenische Sozialismus von dieser Illusion frei gehalten.

Von Plato wenigstens wird es als ein Hauptsymptom gesunder sozialer Verhältnisse hervorgehoben, wenn ein Volk in ver-

des wirtschaftlichen Fortschritts, und Sombart, Archiv für soziale Reform 1892 S. 600.

ständiger Fürsorge gegen die Gefahr des Massenelendes oder des Krieges[1]) „nicht über die Unterhaltsmittel hinaus Kinder erzeugt".[2])

Und wenn auch die bevölkerungspolitischen Vorschläge Platos unseren sittlichen Begriffen widersprechen, an sich ist doch die Aufnahme des Bevölkerungsproblems in das System der Politik, der Hinweis auf die Gefahren der Übervölkerung, die Anwendung des Gemeinschaftsprinzipes auch auf diese Frage ein Fortschritt von prinzipieller Bedeutung.

Indem nun aber so das Sozialprinzip Platos die Ordnung von Staat und Recht, von Gesellschaft und Volkswirtschaft nach den Bedürfnissen des Volkes als einer Totalität gestaltet wissen will, beabsichtigt er mit diesem seinen Sozialismus keineswegs eine Negation alles Individualismus. Die Stellung, welche die platonische Sozialtheorie dem Selbstinteresse einräumt, sein Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzip wurzelt in der richtigen Erkenntnis, daß es sich nicht um Individualismus oder Sozialismus handelt, sondern um Individualismus und Sozialismus, daß die theoretische und praktische Streitfrage nicht ein Entweder — oder ist, sondern ein Sowohl — als auch.[3]) Allezeit wird dem platonischen Staat der Ruhm bleiben, die erste theoretische Vermittlung zwischen den mächtigen sozialen Gestaltungstendenzen versucht zu haben, welche alles menschliche Leben in ewig wechselnden Formen beherrschen. —

[1]) Diese Besorgnis vor der Entstehung von Kriegen infolge von Übervölkerung ist bezeichnend für die Bedeutung des Bevölkerungsproblems im hellenischen Kleinstaat. Wenn der Grund und Boden nicht mehr ausreicht, die zunehmende Bevölkerung zu ernähren, bleibt ihm oft nichts anderes übrig, als der Weg der gewaltsamen Annexion von Weide- und Ackerland auf Kosten der Nachbarn. Siehe Plato Rep. 373 d.

[2]) Die Bewohner einer *πόλις ὑγιής* werden (372 c) bezeichnet als *οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.*

[3]) Vgl. A. Wagner, Über systematische Nationalökonomie (Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1886 S. 201. Dazu Sax, Theoretische Staatswirtschaft S. 31: „Welche Bahnen immer die soziale Fortentwicklung des Menschengeschlechts einschlagen mag, stets werden die Kategorien des Individualismus und Kollektivismus als lebendige Potenzen bestehen bleiben."

Nach alledem wird es nicht zuviel gesagt erscheinen, wenn wir — anknüpfend an die Worte, die Ranke einer kriegerischen Ruhmestat der atheniſchen Bürgerschaft gewidmet hat, — das geniale Geisteswerk ihres größten Sohnes ein Werk nennen, das „voll von Zukunft" ist. Was man an dem Sozialstaat Fichtes gerühmt hat,[1]) es gilt auch — soweit man eben nur die hervorgehobenen Momente ins Auge faßt — von Plato: „Was er erkennt, sind die wahren Aufgaben der menschlichen Gesellschaft."

Dieser Ruhmestitel bleibt, so schwer auch in die andere Wagschale das fällt, worin er geirrt hat. Denn daß hier mit der Fülle der Erkenntnis die größten und folgenschwersten Irrtümer Hand in Hand gehen, das tritt ja nicht minder klar zutage!

Schon das Ziel selbst, das hier aufgestellt wird, zeigt uns die Theorie noch im Kindesalter einer falschen konstruierenden Metaphysik.

Plato bezeichnet, wie wir sahen, als Endzweck seines Staatsideals die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit. Wonach bestimmt sich aber der Inhalt dessen, was das Gerechte sein soll? Einfach danach, daß der platonische Staat den Anspruch erhebt, der „naturgemäße" Staat zu sein (*κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις*).[2]) Das Recht, das er schaffen will, ist daher ebenfalls „der Natur gemäß". Es ist Recht, nicht weil es irgendwo auf Erden gilt — das erscheint völlig gleichgültig[3]) —, sondern weil es der unverfälschten menschlichen Natur als solcher, überhaupt der ewigen Naturordnung und damit der über der Natur waltenden Vernunft entspricht. Im Himmel mag wohl der „im Reiche der Ideen liegende Staat" (*πόλις ἐν λόγοις κειμένη*)[4]) als ein heiliges Musterbild zu

[1]) Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften S. 72.

[2]) IV 428e.

[3]) 592b: *διαφέρει δὲ οὐδέν, εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμίας (ὅ γε νοῦν ἔχων).*

[4]) 592a.

finden sein für denjenigen, der ihn schauen will.[1]) Daher ist auch das Recht, das der Idealstaat verwirklicht, nicht bloß „Recht" für eine bestimmte Zeit und unter bestimmten konkreten Verhältnissen, sondern es ist — zumal dem Wandel des jeweiligen positiven Rechtes gegenüber — das überall Gleiche, Ewige, Unveränderliche. Es hat als das absolut Vernünftige und Vollkommene keine Entwicklung, da das, was für die Vernunft heute gilt, ebenso für alle Zeiten und unter allen Umständen Geltung beansprucht.[2]) Wo es gelingt, dieses Recht als das Ursprüngliche, im Laufe der Geschichte nur Verfälschte und Verdorbene in seiner Reinheit wieder herzustellen, die durch Egoismus und Unverstand hervorgerufenen Mißbildungen und Entstellungen wieder zu beseitigen, da ist das Reich der Vernunft und des Glückes auf Erden begründet!

Diese ganze Auffassung ist, wie schon angedeutet, das Produkt einer falschen Metaphysik. Der Begriff eines Rechtes an sich ist ein Phantom und zwar ein höchst verhängnisvolles, da er die Sozialtheorie vor ein Problem stellt, welches ebenso unlösbar ist, wie die Quadratur des Zirkels.

Nichts könnte die Unfruchtbarkeit der hier formulierten Aufgabe drastischer beweisen als die Tatsache, daß der Inhalt der „naturrechtlichen" Forderungen zu verschiedenen Zeiten ein höchst verschiedener gewesen ist. Wie ganz anders sieht das Naturrecht Platos aus im Vergleich mit dem Naturrecht der damaligen Aufklärungsphilosophie oder dem Naturrecht der modernen Metaphysik des Rechtes! Der beste Beweis dafür, daß das Naturrecht eben in Wirklichkeit nicht aus einer Menschennatur in abstracto entwickelt ist, sondern aus den Anschauungen und Bedürfnissen von Individuen oder Gruppen, daß es das Ergebnis ganz bestimmter historischer Voraussetzungen, eines ganz bestimmten Standpunktes der Kultur ist.[3])

---

[1]) 502b: *ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.*

[2]) Allerdings ist die Verwirklichung nur Hellenen möglich.

[3]) Vgl. die schöne Abhandlung von Jodl über das Wesen des Natur-

Das πρῶτον ψεῦδος der naturrechtlichen Metaphysik ist die völlige Verkennung der Tatsache, daß eben auch *ihren* Forderungen nur eine *relative* Berechtigung zukommen kann. Daher der naive Optimismus in Bezug auf die Ausführbarkeit derselben! Was ein entwickeltes sittliches Bewußtsein als „Recht" fordert, erscheint auf diesem Standpunkt ohne weiteres auch als *möglich*. Die Frage, ob es von den realen Kräften des Lebens überhaupt geleistet werden kann, ist von vorneherein bejaht. Eine Illusion erzeugt eben die andere! Die für jede Gesetzgebungspolitik grundlegende Frage, ob überhaupt in einer bestimmten Zeit die Bedingungen für die Verwirklichung der betreffenden Forderungen gegeben sind, braucht bei dieser Auffassung nicht ernstlich erwogen zu werden. Um ein Recht, das vom Anfang aller Geschichte an „Recht" ist und in der Natur der Dinge selbst wurzelt, zur Anerkennung zu bringen, erscheint auch die Kraft eines einzelnen hinreichend, wenn er nur die nötige Macht besitzt. Daß die Umwandlung sozial-ethischer Ideen in Normen oder Institute des positiven Rechts durchaus abhängig ist von dem jeweiligen Stande der allgemeinen Kultur und ganz besonders der sittlichen Kultur, das wird mehr oder minder verkannt. Daher auch der Grundirrtum Platos, daß es sich bei der Aufstellung eines Staatsideals um ein Projekt handle, welches die unmittelbare praktische Verwirklichung verträgt.

In eigentümlichem Gegensatz zu diesem Anspruch auf die unmittelbare Realisierbarkeit des Staatsideals steht die Art und Weise, wie — allerdings der Natur des Problems entsprechend — der Stoff vor allem *systematisch* zu bewältigen versucht wird, wie alles Gewicht auf die logische Korrektheit der deduktiv gewonnenen Sätze, auf die Formulierung von Axiomen gelegt wird,

---

rechts und seine Bedeutung in der Gegenwart (Juristische Vierteljahresschrift 1893 B. 25). Dazu unten Buch II Kap. 7 über das Naturrecht der Kirchenväter und des heutigen Papsttums. Nach ersterem soll der Kommunismus, nach letzterem das Privateigentum Naturrecht sein! Die köstlichste Satire auf die ganze Anschauungsweise!

aus denen sich alles Weitere mit logischer Notwendigkeit ergeben soll, während doch die Reibungswiderstände des wirklichen Lebens unvermeidlich außer Ansatz bleiben müssen.

In dem Bestreben nach Systematisierung wird nur zu häufig verkannt, daß keine menschliche Institution ihre äußersten Konsequenzen verträgt, daß sich für die praktische Ausführung eines allgemeinen Prinzipes infolge des Entgegenwirkens anderer gleichberechtigter Ideen und Bedürfnisse immer mehr oder minder weitgehende Begrenzungen ergeben werden. Was der Biograph eines modernen Nachfolgers Platos als einen „durchaus modernen" Fehler rügt,[1]) das Auftürmen mächtiger Konstruktionen, ohne daß sorgfältig genug untersucht wäre, ob das Fundament sie zu tragen vermag, — eben das gilt für den platonischen Staat in besonderem Maße.

Diese Beobachtung drängt sich uns gleich bei dem grundlegenden Prinzip der Verfassung des Idealstaates auf. So berechtigt die Forderung einer selbständigen Repräsentation des Staatsgedankens durch die möglichste Konzentrierung der Macht in den Händen der Befähigten ihrem Kerne nach ist, so einseitig ist die Lösung, welche dies schwierige Problem bei Plato gefunden hat. Er will nicht bloß eine starke, sondern eine geradezu allmächtige Regierung, weil er durch sein Erziehungssystem dem Staate Regenten geben zu können glaubt, die durch die Tiefe und Universalität ihres Wissens und ihrer Erfahrung, durch die Idealität ihrer Gesinnung eine so eminente Bürgschaft für die dem Gesamtwohl förderlichste Verwirklichung der staatlichen Aufgaben gewähren würden, daß jede konstitutionelle Beschränkung ihres Willens nur eine Lähmung der Energie und Leistungsfähigkeit des Staates selbst wäre.

Zwar haben wir es hier mit einem Gedanken zu tun, der seit Plato immer und immer wieder und nicht am wenigsten in der Neuzeit die Geister angezogen hat. Von Fichte und Saint

---

[1]) Dietzel, Rodbertus II 181.

Simon bis auf Nietzsches Philosophem: „die cäsarischen Züchtiger und Gewaltmenschen der Kultur, die da sagen: so soll es sein, die das Wohin? und Wozu? des Menschen bestimmen und mit schöpferischer Hand nach der Zukunft greifen, deren Erkennen Schaffen, deren Schaffen Gesetzgebung!“[1]) Unter dem Eindruck der Erfahrungen der modernen französischen Demokratie kommt ein Renan zu der Überzeugung, daß die Entwicklung der menschlichen Wohlfahrt, der Fortschritt in der Realisierung von Wahrheit und Gerechtigkeit sich nicht durch „alle“, nicht durch die Demokratie vollenden könne, sondern nur durch das, was er ganz platonisch „Regierung der Wissenschaft“ nennt, eine Aristokratie, welche „der Menschheit als Kopf dienen und in welche die Menge den Sammelplatz für ihre Vernunft verlegen würde“. Diese Auslese der Geister würde im Besitze der bedeutsamsten Geheimnisse des Daseins die Welt durch die mächtigen, in ihrer Gewalt stehenden Wirkungsmittel beherrschen.[2]) Die Idee einer geistigen, auf die Überlegenheit der Intelligenz gegründeten Macht könne zur Wirklichkeit werden, ohne daß diese unumschränkte Herrschaft eines Teiles der Menschheit über einen anderen etwas Gehässiges an sich haben würde. Denn die Aristokratie, von der er träume, würde nicht von persönlichem oder Klassenegoismus geleitet werden, sondern die Verkörperung der Vernunft sein. — Schade nur, daß Renan selbst diese Idee eines Zeitalters, in welchem „die Kraft die Herrschaft der Vernunft begründen wird“, als einen Traum bezeichnen muß! Und das wird sie in der Tat bleiben, so viele auch nach ihm noch diesen Traum Platos träumen werden.

Schon die Voraussetzung, von der Plato ausgeht, der Glaube an die Möglichkeit und den Bestand einer Gesellschaftsklasse, welche

[1]) Jenseits von Gut und Böse S. 141, vgl. 151.

[2]) Als materielle Voraussetzung dieser Macht wird allerdings angenommen, daß es in Zukunft möglicherweise Kriegsmaschinen geben werde, welche ohne die leitende Hand von Gelehrten Werkzeuge ohne jede Wirksamkeit, in dieser Hand aber furchtbare Hilfsmittel zur Vernichtung aller Widerstrebenden werden würden. — Philosophische Dialoge (D. A. S. 78 ff.).

in ununterbrochener Kontinuität aus sich selbst die denkbar höchsten und idealsten Leistungen auf rein geistigem, wie auf politisch-militärischem Gebiete zu erzeugen vermag, kann vor einer nüchternen Anschauung der Dinge nicht bestehen. Die Mittel, durch welche Plato den Bestand einer solchen Klasse sichern zu können glaubt, sind mehr oder minder illusorisch. So hoch man die Macht einer rationellen Erziehung, den Einfluß wissenschaftlicher Durchbildung anschlagen mag, — Hoffnungen, wie sie Plato auf sein Erziehungssystem aufbaut, werden sich nie erfüllen. Darüber wird sich am wenigsten die Gegenwart einer Täuschung hingeben, seitdem sie auf die Erfahrungen einer Zeit zurückblicken kann, in der das allgemeinste Interesse sich auf die Förderung des pädagogischen Problems konzentrierte, in der man von einer „natur- und vernunftgemäß" erzogenen Jugend das Heil der Welt erwarten zu dürfen glaubte; — ein Glaube, der sich längst als trügerisch erwiesen hat. Wenn auch die sozialistischen Erziehungsoptimisten der Neuzeit noch so fest überzeugt sein mögen, daß das Genie sich züchten lasse, die ideale Geistesaristokratie des platonischen Staates ist nicht minder ein Phantom, wie die Masse von Michelangelos und Lionardos, welche Bebel für seinen Sozialstaat in Aussicht stellt.

Insbesondere hat Plato — in diesem Punkte ist auch er ganz ein Kind der Aufklärung — die ethische Bedeutung des Wissens weit überschätzt. Das richtige Wissen verbürgt durchaus nicht in dem Grade die richtige Gesinnung und das richtige Handeln, wie das die platonische Moralphilosophie annimmt. Sie verkennt die Zwiespältigkeit der Menschennatur, in der Intelligenz und Sittlichkeit keineswegs Korrelate sind.

Auf gleich irrtümlicher Schätzung beruhen ferner die Ansichten Platos über die psychologischen Wirkungen der Institutionen, in denen er eine weitere Bürgschaft für die sittliche Integrität der höheren Klassen sucht. Wie utopisch ist die Hoffnung, welche er an den Kommunismus knüpft, die Erwartung, daß mit der Aufhebung des Privateigentums und der Familie alle Quellen der Selbstsucht und Begierden versiegen würden! Man hat dieser

Illusion, welche übrigens bei allen späteren Utopisten immer wiederkehrt, längst die Erfahrung entgegenhalten,[1]) daß die menschliche Leidenschaft sich unter allen Umständen mit Gier ihre Objekte sucht, daß unter Männern, die keine Nahrungssorge mehr kennen, mit um so ungezügelterer Leidenschaft der Kampf um das Weib entbrennen würde, daß in einem solchen Geschlecht Ehrgeiz und Ruhmsucht die Stelle frei finden würden, welche die Gewinnsucht verlassen hat, daß mit einem Wort im Menschen ein Quantum von Leidenschaft enthalten ist, mit welchem überall gerechnet werden muß, wo es sich um einen auch nur etwas größeren Kreis von Individuen handelt.

Gegen solche Gefahren gewährt auch die rein sozialistische Organisation der Jugenderziehung, die zwangsweise Erziehung in Staatsanstalten keine Gewähr. Im Gegenteil! Die Art und Weise, wie im platonischen Staat der künftige Krieger und Beamte schon von zartester Kindheit an von der ganzen übrigen Bevölkerung ständisch abgeschlossen wird, ist nichts weniger als geeignet, jenes volksfreundliche und volkstümliche Beamtentum zu erziehen, auf das Plato so großen Wert legt. Viel eher würde hier der Geist der Überhebung großgezogen werden, der mit psychologischer Notwendigkeit die Entartung zur Klassenherrschaft herbeiführen müßte. Auf der anderen Seite würde die Überspannung des staatlichen Zwanges in diesem System und die übermäßige Konzentrierung der Macht in der Hand der Regierenden bei der Hüterklasse die Devotion nach oben, den Geist des Strebertums und der Kriecherei ebenso systematisch begünstigen, wie die Überhebung nach unten. Der Mut, der fest zur eigenen Überzeugung steht, die sittliche Kraft, welche auch vor der Ungnade des Mächtigen nicht feige zurückweicht, sie würden ertötet durch die Charakterlosigkeit, die immer erst nach oben sieht, die vor allem Reden und Handeln

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen Jastrows gegen Hertzkas „Freiland" a. a. O. Eine Illusion ist natürlich auch die Annahme, daß sich bei diesem Kommunismus, der den einzelnen um ein gutes Stück idealer Lebensbefriedigung brächte, die Hüterklasse im höchsten Grade glücklich fühlen würde.

immer erst fragt, ob es auch „genehm" ist und „gerne gesehen" wird. Gerade das, was den führenden Elementen des Volkes nicht minder nottut, als der Geist der Zucht und Ordnung: Charakterfestigkeit, Selbständigkeit, Kraft der Initiative würde hier unvermeidlich verkümmert werden. Welche Gefahr aber in einem System liegt, das die Entwicklung der so nahe miteinander verwandten despotischen und knechtischen Anlagen der menschlichen Natur in solcher Weise begünstigt, das bedarf keines Beweises. Übrigens ist das ganze System auch keineswegs so „naturgemäß", wie Plato annimmt. Die Grundlage desselben: die allgemeine Ersetzung der Familienerziehung durch die Staatsgemeinschaft ist eine Absurdität. Selbst im Bienenstaat sind die Ammen, welche zugleich die einzigen Arbeiterinnen sind und die Kinder einer einzigen königlichen Generalmutter erziehen, wenigstens geschlechtslose Individuen.[1])

In der Tat muß sogar Plato selbst die Unzulänglichkeit der zur Organisation der Hüterklasse vorgeschlagenen Maßregeln unwillkürlich einräumen, indem er, um dieselbe möglichst frei von innerem Zwist zu erhalten — insbesondere bei der obrigkeitlichen Regelung des Geschlechtsverkehres —, als „Arzneimittel" ein System des Truges und der Lüge für notwendig hält, welches zu der vorausgesetzten Gesinnung dieser Klasse in eigentümlichem Widerspruch steht.[2]) Welche Gewähr bietet eine Regierung, welche solcher Mittel bedarf, um ihrer eigenen Organe sicher zu sein?

Damit ist im Grunde auch das Problematische der eben nur durch Lug und Trug realisierbaren physiologischen Experimente zugestanden, in denen Plato ein Hauptmittel für die Erzeugung und

[1]) Darauf hat mit Recht Schäffle hingewiesen (Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie [2] S. 40).

[2]) 459e: *συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων.* Eine „schlaue Verlosung" soll es ermöglichen, daß der einzelne, der mit dem ihm zugefallenen Weibe nicht zufrieden ist, dem Zufall und nicht der Regierung die Schuld gibt. 460a. Über die Zulässigkeit der Täuschung als Regierungsprinzip vgl. auch 389b.

Erhaltung einer zum öffentlichen Dienst prädestinierten Klasse gefunden zu haben glaubt.

Zwar ist gerade dieser Gedanke von der Neuzeit wieder aufgenommen worden. Ich erinnere nur an die Äußerung Schopenhauers: „Will man utopische Pläne, so sage ich: Die einzige Lösung des Problems wäre die Despotie der Weisen und Edlen, einer echten Aristokratie, eines echten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmütigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist mein Utopien und meine Republik des Platon."[1])

Ein Gedanke, der übrigens der Gegenwart durch die moderne Evolutionstheorie und den Darwinismus besonders nahegelegt war. Wenn es richtig ist, daß sich im Laufe der Zeiten aus den niedrigsten Organismen die höherstehenden Lebewesen und zuletzt der Mensch entwickelt hat, warum sollte sich da nicht am Ende aus dem Menschen ein noch höheres Wesen entwickeln können, dessen geistige und moralische Kräfte Anforderungen zu genügen vermögen, denen sich die menschliche Natur bisher nicht gewachsen zeigte? — Renan hat auch diese Idee aufgenommen. Er meint: „Eine ausgedehnte Anwendung der Entdeckungen auf dem Gebiete der Physiologie und des Prinzips der natürlichen Zuchtwahl könnte möglicherweise zur Schöpfung einer höherstehenden Rasse führen, deren Recht zu regieren nicht nur in ihrem Wissen, sondern selbst in dem Vorzug ihres Blutes, ihres Gehirns und ihrer Nerven begründet wäre."[2])

Wer denkt hier nicht unwillkürlich an die Idee vom „Übermenschen", wie sie die Sozialtheorie Nietzsches — allerdings in wesentlich anderem Sinne als Plato — entwickelt hat, an die Lehre von der Veredlung der menschlichen Natur, die er als „Erhöhung des Typus Mensch" bezeichnet, und die er sich ebenfalls als das Werk einer aristokratischen Gesellschaftsverfassung denkt? Auch hier wird die Hoffnung ausgesprochen, daß sich auf solcher

[1]) Parerga und Paralipomena II 273.

[2]) a. a. O. S. 86.

Grundlage eine ausgesuchte Art Wesen zu einer höheren Aufgabe, überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermöge, als die bisherige Menschheit, „vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und so oft umklammern, bis sie endlich hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können."

Allein was können solche Spekulationen über den „Menschen der Zukunft" für die Soziallehre bedeuten? Man mag sich mit dem Philosophen des Aristokratismus an der Vorstellung berauschen, was alles noch unter besonders günstigen Verhältnissen aus dem Menschen zu züchten wäre, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist, soviel ist gewiß, daß eine Sozialtheorie, deren Verwirklichung durch eine derartige Erhöhung des Typus Mensch bedingt ist, auf unabsehbare Zeit eine utopische bleibt. Damit ist auch die Frage der Ausführbarkeit des platonischen Staates entschieden! Denn Plato selbst hat, wie wir sehen werden, in einer späteren Phase seines sozialpolitischen Denkens zugeben müssen, daß sein Regierungsideal nicht realisierbar ist ohne das, was man eben den „Übermenschen" nennen könnte. Er ist zuletzt selbst zu der Erkenntnis gelangt, daß die vorgeschlagene soziale Organisationsform — insbesondere der ideale Kommunismus — Menschen voraussetzen würde, die auf einem unendlich viel höheren Niveau der Sittlichkeit und Intelligenz stehen müßten, als es für die gegenwärtige Menschheit erreichbar sei: es müßten sozusagen Götter und Göttersöhne sein.[1])

Die Gewalt selbst, welche den Regenten des Vernunftstaates eingeräumt wird, stellt die menschliche Natur auf eine Probe, der sie, wie Plato ebenfalls später zugibt, auf die Dauer nicht gewachsen wäre. Eine so schrankenlose Macht erträgt eben der Mensch nicht. Sie wird in seiner Hand zuletzt immer zum Werkzeug der Selbstsucht werden.[2]) Daher ist es eine Lebensbedingung des wirklichen

[1]) Leg. 740a, s. später.

[2]) Leg. 875b, s. später.

Staates, daß jede Gewalt in ihm mit Schutzvorrichtungen gegen ihren Mißbrauch umgeben wird, daß — um mit J. Stuart Mill zu reden — in seiner Verfassung ein Zentrum des Widerstandes gegen die vorherrschende Gewalt enthalten ist. Und wie ein Gegengewicht ihrer Macht, so erfordert die Menschlichkeit und Gebrechlichkeit selbst der besten Regierung eine beständige Ergänzung, wie sie eben nur die selbsttätige Beteiligung der Bürger an der Bildung des Staatswillens zu gewähren vermag, vorausgesetzt, daß der Stand der allgemeinen Kultur eine solche Mitwirkung gestattet.

Ja gerade im Interesse der Sozialreform liegt eine möglichst allgemeine Heranziehung des Volkes. Denn die Geschichte aller Aristokratien, auch der besten, läßt nur zu deutlich erkennen, daß — so, wie die menschliche Natur nun einmal ist, — ohne den Antrieb der Masse des Volkes eine allseitig durchgreifende, dem Klassenegoismus und Klassenvorurteil rücksichtslos entgegentretende Reformpolitik, ein positives Wirken für das „Volk", wie es ja gerade der Sozialstaat Platos will, auf die Dauer kaum denkbar ist.

Wenn also Plato glaubt, daß eine allmächtige Staatsgewalt in einem „wahrhaft freien" Staate denkbar sei und daß eine solche Regierung so sehr den idealsten Anforderungen zu genügen vermöge, daß ihre Herrschaft verständigerweise von niemand als drückender Zwang empfunden werden könne, sondern als die beste Vertretung der Interessen aller die freie Zustimmung aller Klassen finden würde, so ist dieser Gedanke eine reine Utopie. So richtig Plato das Endziel aller Politik erfaßt hat, wenn er das Ideal einer Regierung in der freiwilligen Unterordnung der Regierten, in der harmonischen Ausgleichung zwischen der Idee der Freiheit und der Notwendigkeit staatlichen Zwanges erblickt, — in den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles hat er völlig fehlgegriffen.

Diese Mittel — vor allem die Züchtung einer Aristokratie von Halbgöttern, zu der ein politisch unmündiges Volk nur mit scheuer Ehrfurcht und Bewunderung emporzublicken vermöchte, — stehen übrigens auch in einem unversöhnlichen Gegensatz zu dem Ergebnis, welches die Geschichte der Kulturmenschheit wenigstens

bisher gezeitigt hat. Wie durch den bisherigen Verlauf der Geschichte eine früher ungeahnte Verallgemeinerung der Güter der Zivilisation herbeigeführt, der Kreis der an den Errungenschaften der Kultur teilnehmenden Volkselemente stetig erweitert worden ist, so haben die Massen auch mehr Rechte und größeren Einfluß auf das staatliche Leben erlangt. Und daß trotz der gleichzeitigen unleugbaren Vertiefung der Kluft zwischen der Lebenshaltung des Proletariers und der höheren Stände die genannte Tendenz auch in Zukunft mächtig fortwirken wird, das kann für den nicht zweifelhaft sein, der sich die Entwicklung der Menschheit von der Völkerknechtung orientalischer Despotien bis zur Epoche der Koalitionsfreiheit und des allgemeinen Stimmrechts vergegenwärtigt.[1])

Daher kann der Grundsatz: „Nichts durch das Volk, wenn auch alles für das Volk" immer nur zeitweilige Anwendung finden; nur Übergangszustände können es rechtfertigen, den Staat zu einem bloßen Verwaltungsorganismus zu machen. Je mehr der Fortschritt und die Verallgemeinerung der Kultur die persönliche Entwicklung des einzelnen fördert und das geistige und moralische Niveau breiterer Volksschichten steigert, um so intensiver und allgemeiner macht sich auch das Bedürfnis geltend, nicht bloß Gegenstand obrigkeitlicher Fürsorge und Bevormundung zu sein, sondern durch einen freien Akt der Selbstbestimmung an der Entscheidung über die eigenen Geschicke mitbeteiligt zu werden.

Wenn der platonische Staat — um mit Stahl zu reden[2]) — die innere Harmonie, die er erstrebt, nur dadurch herstellen kann, daß er zugleich als ein Reich der Freiheit besteht, wenn „die

[1]) Vgl. die schöne, teilweise allerdings zu optimistische Ausführung von Lange über den „Kampf um die bevorzugte Stellung" in dem Buche über die Arbeiterfrage (2) S. 55 ff. Er bezweifelt mit Recht, daß das Gesetz der „natürlichen Züchtung" (der natural selection) je dahin wirken werde, den bevorzugten Klassen ein so stetig wachsendes Übergewicht zu geben, daß dadurch eine völlige Spaltung in eine höhere und niedere Rasse als Resultat der Differenzierung hervortreten müßte.

[2]) a. a. O. S. 16.

Schönheit seines Baues nicht bloß wie die Natur da ist, sondern von Wollenden, für sie Begeisterten in jedem Augenblicke gleichsam aufs neue geschaffen wird",[1]) — so erscheint seine Verwirklichung von dem genannten Gesichtspunkte aus von vorneherein unmöglich.

Wenn dies Plato verkennt, so liegt das an den falschen Schlußfolgerungen, die er aus der Auffassung des Staates als eines Organismus gezogen hat. So fruchtbar sich die Parallele in einer Hinsicht erwiesen hat; der Glaube, daß sich in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft ein ähnliches Ineinandergreifen und Zusammenwachsen der Individuen zu einem absolut einheitlichen, von einem Zentrum aus regulierten Ganzen erreichen lasse, wie im natürlichen Organismus, beruht nichtsdestoweniger auf einer Illusion. Er verkennt die fundamentalen Unterschiede in den Entwicklungsprinzipien der gesellschaftlichen Gebilde einerseits und der physischen Organismen anderseits.

Indem Plato die Vollendung des Staates darin erblickt, daß in ihm alles Leben und alle Bewegung ebenso von einem Zentralorgan ausgeht, wie im Organismus, setzt er sich in Widerspruch zu der Tatsache, daß das, was im Naturleben den Höhepunkt der Entwicklung darstellt, auf sozialem Gebiete gerade der rohesten und primitivsten Stufe eigen ist. Die geformte organische Substanz ist in ihrer niedersten Erscheinungsform ein Klumpen Protoplasma, das in seinen Teilen in keiner Weise differenziert ist und dessen Leben ausschließlich in diesen Teilen, nicht in einem einheitlichen Lebenszentrum beruht. Je höher entwickelt und leistungsfähiger dagegen der physische Organismus ist, je mehr er sich aus differenzierten, durch die Verrichtung verschiedener Funktionen sich gegenseitig ergänzenden Organen zusammensetzt, um so mehr entwickelt sich ein Teil, der allein der Sitz der Empfindung, das Zentrum des Lebens des Ganzen ist. — Durchaus verschieden gestaltet sich der Verlauf bei den sozialen Gebilden. Je mehr sich

[1]) Stahl ebd.

hier bei der fortschreitenden Arbeitsteilung die einzelnen Teile differenzieren, um so mehr strebt hier auch ihre Individualität zur selbständigen Geltung zu kommen, desto mehr tritt die Tendenz hervor, den Einfluß, den das Ganze durch Autorität und Herkommen auf das Einzelleben ausübt, abzuschwächen. Während dort das Endergebnis eine immer stärkere Konzentration alles Lebens in einem Organ ist, ist es hier eine mehr oder minder weitgehende Verselbständigung der einzelnen Teile.[1]) Und ganz folgerichtig stellt sich daher auf der Höhe der Entwicklung die Forderung ein, daß es eine Sphäre des Individuums geben müsse, die nur ihm eignet, einen Kreis geistiger und sittlicher Betätigung, vor welchem der Staat mit seinem Zwange Halt macht, die er anerkennt und schützt, aber nicht mehr inhaltlich bestimmt. Eine Forderung, die keine „naturrechtliche", sondern recht eigentlich ein Erzeugnis der Kultur und des Kulturstaates ist.

Nun setzt sich ja allerdings die platonische Anschauungsweise mit ihrer Predigt von der Rückkehr zur Natur und zum Naturrecht in einen gewissen Gegensatz zu den Fortschritten der Kultur, deren Resultat dieses Verhältnis zwischen Staat und Individuum ist. Im „Naturzustand" zeigen die sozialen Gebilde in der Tat die Organisation, welche Plato erstrebt. Der kommunistische Sozialverband der Urzeit hat ein einheitliches Zentrum, von dem alles Leben ausgeht, das mit unumschränkter Autorität das Ganze beherrscht. Allein wie kann dann noch von einer Gestaltung des „besten" Staates nach der Analogie des physischen Organismus die Rede sein, wenn eben das, was auf dem Gebiete der organischen Natur sich als ein Fortschritt erweist, auf sozialem Gebiete nur als ein gewaltiger Rückschritt denkbar ist?

Auch ergäbe sich ja bei solcher Rückkehr zu der primitiven Organisationsform der sozialen Gebilde sofort ein neuer Widerspruch! Dieselben haben nämlich auf dieser Stufe mit den untersten

[1]) Vgl. die schöne Darlegung dieses Prozesses bei Brentano, Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen (Zeitschr. für Sozial- u. Wirtschaftsgesch. I 98).

Entwicklungsphasen physischer Organismen das gemein, daß sie in ihren Teilen in keiner Weise differenziert sind, daß — abgesehen von der Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib — alle ihre Glieder genau dieselben Funktionen verrichten. Die besondere wirtschaftliche, rechtliche, moralische Individualität der einzelnen Teile des sozialen Ganzen existiert auf einer so niedrigen Stufe des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens noch nicht.[1]) Allein gerade in diesem Punkt, in dem sich die Entwicklungsgeschichte der sozialen Organismen wirklich mit der der physischen nahe berührt, versagt bei dem platonischen Staat die Analogie durchaus. Dieser Staat setzt ja gerade die möglichste Vervollkommnung der Arbeitsteilung und die stärkste Differenzierung seiner Glieder voraus. Es soll sich hier also mit der niedersten Organisationsform der sozialen Gebilde, der denkbar stärksten Konzentration, dasjenige vereinigen, was beim physischen, wie beim sozialen Organismus am Ende der Entwicklung steht: die möglichste Differenzierung der Teile. Daß diese Verknüpfung von Anfang und Ende einen verhängnisvollen Widerspruch enthalten würde, daß im sozialen Organismus die Differenzierung gerade eine mächtige Tendenz in entgegengesetzter Richtung in sich schließt, die Individuen mit einem unwiderstehlichen Drang nach selbständiger Bewegung und selbständiger Betätigung erfüllt, das bleibt bei Plato vollkommen unbeachtet.

Nun hat ja allerdings auf einzelnen Gebieten gerade der Fortschritt der Kulturentwicklung zu der genannten Kombination von äußerster Differenzierung und strengster Konzentration geführt. Infolge der Errungenschaften der industriellen Erfindsamkeit hat sich auf volkswirtschaftlichem Gebiete eine Technik der Menschenzusammenfassung herausgebildet, welche große Massen von Individuen zu bloßen Triebrädern im Gefüge eines streng einheitlichen, von einem Zentrum aus regulierten Organismus gemacht hat. Allein einerseits gravitiert doch der technische Fortschritt glücklicherweise nicht ausschließlich nach dieser Richtung hin, da die Kultur

[1]) Vgl. Brentano a. a. O. S. 99.

auch wieder neue Mittel für die individuelle Tätigkeit schafft und vielfach gerade das Individuum zu großen, früher der Gesamtheit vorbehaltenen Leistungen befähigt, anderseits ist es nur zu bekannt, welche Disharmonien in das moderne Kulturleben gerade durch jene Konzentration hineingetragen worden sind: Dissonanzen, die recht deutlich beweisen, daß eine Verallgemeinerung des zentralistischen Organisationsprinzips eben in den innersten seelischen Triebkräften, in den Bedürfnissen und Anschauungen des Kulturmenschen eine unüberwindliche Schranke finden würde, daß sie jedenfalls nichts weniger als die soziale Harmonie und den sozialen Frieden zu schaffen vermöchte.

Was uns die tatsächliche Entwicklung der Kultur und des Völkerlebens lehrt, enthält nun aber noch einen weiteren Widerspruch gegen die Normen, nach denen sich die Rechtsordnung des Vernunftstaates gestalten soll. Wir sahen, daß es neben der Idee einer machtvollen Vertretung des Staatsgedankens und des Sozialprinzips ganz besonders die Idee der Arbeitsteilung ist, aus welcher Plato die Notwendigkeit einer unbedingten Trennung aller politischen und aller wirtschaftlichen Tätigkeit gefolgert hat. Auch diese Folgerung beruht auf der Überspannung eines an sich ja berechtigten Grundgedankens.

So sehr bei fortschreitender Kultur mit der zunehmenden Kompliziertheit der Verhältnisse im staatlichen Leben diejenigen Aufgaben das Übergewicht erhalten, bei denen die technische Kenntnis der Sache entscheidet und nicht die Volksüberzeugung, so sehr man also gerade mit Plato von den politischen Einrichtungen eine Bürgschaft dafür verlangen muß, daß in allen solchen Fragen in Regierung und Verwaltung nur Sachverständige die letzte Entscheidung fällen, nicht minder bedeutsam tritt doch gerade auf der Höhe der Kultur das Bedürfnis hervor, den für die Volkswohlfahrt gefährlichen Konsequenzen einer übermäßigen Arbeitsteilung entgegenzutreten. Und dieses Streben bricht sich Bahn selbst auf die Gefahr hin, daß Fortschritte der Arbeitsteilung wieder rückgängig gemacht werden müssen.

Während z. B. Plato um des Prinzipes der Arbeitsteilung willen die rein berufsmäßige Organisation der Wehrverfassung vorschlägt, hat dagegen die Neuzeit einen entschiedenen Rückschritt in der Arbeitsteilung gemacht, indem sie zu dem Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht zurückkehrte, in der Erkenntnis sowohl ihrer militärischen Bedeutung, wie ihres Wertes für die Erhaltung der physischen und moralischen Gesundheit des Volkes. — Plato verlangt im Interesse der Arbeitsteilung die ausschließliche politische Herrschaft der Sachkenntnis, die Neuzeit setzt neben die Minister und ihre Räte, d. h. neben die Techniker und Fachleute, ein Abgeordnetenhaus, d. h. zum großen Teile Laien. Plato will, daß der Schuster nichts als Schuster, der Landwirt nur Landwirt und nicht auch Richter sei usw., die Neuzeit setzt auf allen Gebieten durch die Ausdehnung der lokalen Selbstverwaltung und der Geschworenenjustiz, durch unbezahlte Ehrenämter, durch Einführung von Vertretungen neben den Beamten in Gemeinde und Staat die Laien neben die Techniker. Und sie begeht alle diese Sünden gegen die Arbeitsteilung, weil die Teilnahme am öffentlichen Leben ein Gegengewicht gegen die sittliche und geistige Verkümmerung von Individuen und Klassen bildet, weil sie im Interesse einer allseitigeren Erziehung der Nation und eines größeren Gleichgewichtes der Kräfte unentbehrlich ist.[1])

Das hat bereits der größte Geschichtschreiber der Antike klar ausgesprochen, indem er es seinen Perikles als einen Ruhmestitel des damaligen Athens verkünden läßt, daß hier ein und dieselben Männer die Verwaltung öffentlicher Ämter mit privatwirtschaftlicher Tätigkeit vereinigten und auch das arbeitende Volk ein hinlängliches Verständnis für öffentliche Dinge besitze.[2]) Zwar wird hier das Bestehende von dem Redner der Demokratie idealisiert und in starker Überschätzung der Regierungsfähigkeit und politischen

[1]) Vgl. die schöne Ausführung Schmollers, Grundfragen S. 127. Dazu „Über das Wesen der Arbeitsteilung" a. a. O. S. 65.

[2]) Thukydides II 40: *ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι.*

Bildung der Massenmehrheit die Autonomie der Gesellschaft ebenso einseitig verherrlicht, wie die philosophischen Gegner der Demokratie das entgegengesetzte Prinzip überspannt haben, allein die Übertreibung tut der allgemeinen Idee, die der perikleischen Auffassung zugrunde liegt, keinen Abbruch. Dem in der menschlichen Natur selbst liegenden Bildungstriebe, wie den Lebensbedingungen des Kulturstaates widerspricht es in gleicher Weise, wenn das Denken und Fühlen des einzelnen durch die einseitige Tätigkeit in seinem besonderen Lebensberuf vollkommen absorbiert und so mehr oder minder unempfänglich wird für alles, was jenseits der eigenen Lebens- und Interessensphäre liegt. Die Bildungsgegensätze, die dadurch entstehen, enthalten womöglich eine noch schlimmere soziale Gefahr, als die Gegensätze des Besitzes. Sie durch möglichste Hebung der Intelligenz und politischen Bildung der unteren Klassen zu mildern, ist eine Hauptaufgabe aller sozialen Reform. —

Zu der rücksichtslosen Konsequenz, mit der Plato bei der Organisation der Staatsgewalt den Grundsatz der Arbeitsteilung zur Geltung bringt, steht in eigentümlichem Widerspruch das individuelle Lebensideal, welches er für diejenigen aufstellt, denen er die Staatsgewalt anvertraut wissen will. Dieses Ideal des vollkommen harmonisch ausgebildeten, körperlich und geistig vollendeten Menschen, das der philosophische Staatsmann Platos in seiner Person verwirklicht, beruht auf einer Verkennung der Schranken, in welche eben die Notwendigkeit der Arbeitsteilung das schwache und kurzlebige Menschenwesen gebannt hält. Indem Plato in dem Ideal seines Staatsmannes die intensivste Kraft spekulativen Denkens mit der Fülle des Fachwissens und praktischer Erfahrung vereinigt denkt, häuft er auf eine Person, was durch spezialisierte Ausbildung der Kräfte in sehr verschiedenartigen Lebensberufen als das Höchste erreicht werden kann. In der Person des philosophischen Staatsmannes soll das Unmögliche möglich werden, in ihr sich eine Summierung von Kräften verkörpern, die nur in unseren Gedanken vollziehbar ist. Dazu die psychologische Unwahrscheinlichkeit, daß sich in denselben Persönlichkeiten öfters gerade die entgegen-

gesetztesten Gaben vereinigen werden: das Talent zur augenblicklichen und doch zugleich vollständigen Würdigung der Gegenwart, zum ununterbrochenen „Pulsfühlen der Zeit", das den Staatsmann macht, und das so wesentlich verschiedene Talent der rein abstrakten Spekulation![1])

Nun ist freilich die Inkonsequenz, der wir hier bei dem eifrigen Verteidiger der Arbeitsteilung begegnen, psychologisch vollkommen begreiflich! Plato mußte diese Inkonsequenz begehen, wenn er nicht von vorneherein auf die Verwirklichung seines Staatsideals verzichten wollte. Soll die Intelligenz und Leistungsfähigkeit einer Regierung all das aufwiegen, was Wissen und Urteilskraft aller übrigen etwa zur Lösung ihrer Aufgaben beitragen könnte, dann muß man in der Tat von dem einen oder den wenigen, welche diese Regierung darstellen, nichts Geringeres verlangen, als daß sie das Unmögliche möglich machen.

Man sieht, wie auf den abstrakten Höhen der begriffsmäßigen Konstruktion, die alles auf möglichst einfache Prinzipien zurückführen will, selbst bei einem sonst durch scharfe und feinsinnige Beobachtung des Menschenlebens und seiner Schwächen ausgezeichneten Denker das Gefühl für die Unvollkommenheit alles Irdischen völlig verloren gehen kann. Die der Wirklichkeit gegenüber so oft bekundete Schärfe des Urteils versagt der Möglichkeit gegenüber gänzlich und macht der reinen Phantastik Platz. Wenn aber das Regentenideal Platos ein Phantom ist, wenn es nie ein Regierungssystem geben wird, dessen leitenden Mittelpunkt eine „alles umfassende" Vernunft bildet,[2]) dann ist auch das gesamte harmonische Lebensbild des Idealstaates

[1]) Vgl. die von Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie in der 24. von mir bearbeiteten Aufl., 1906, S. 76) hervorgehobene Tatsache, daß gerade die genialsten Staatsmänner — wie Pitt von sich äußerte — weit mehr instinktmäßig ihren Weg zu fühlen, als ihn mit einer Klarheit, die ihn für andere beschreiben könnte, zu sehen pflegen.

[2]) Der *νοῦς*, der *ἐπὶ πᾶν ὁρᾷ καὶ βλέπει*, wie es Leg. 875 d von der Einsicht des wahren Staatsmanns heißt. Vgl. *Πολιτ.* 301 d: *ἐθέλειν καὶ δυνατὸν εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν.*

eine Utopie. Wenn niemals eine Regierung imstande sein wird, den komplizierten Organismus der Gesellschaft von einer Stelle aus so zu leiten, daß mit dem Interesse der Gesamtheit zugleich jedes berechtigte Interesse und Bedürfnis der einzelnen befriedigt wird, dann ist auch das ideale Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten, wie es Plato durch die wahre Staatskunst verwirklicht denkt, eine Illusion. Die zahlreichen Individuen, welche sich durch die rechtlich allmächtige, aber gegenüber der Größe der ihr gestellten Aufgabe ewig unzulängliche und irrtumsfähige Regierung verhindert sehen würden, sich so zu entwickeln und ihre Individualität so zur Geltung zu bringen, wie sie es nach ihren Anlagen und Kräften beanspruchen könnten; alle die, welche bei der Unmöglichkeit der freien Berufswahl durch solche Verkennung gewaltsam in eine falsche Berufs- und Lebensrichtung hineingezwungen würden, sie wären ebensoviele beredte Zeugen gegen den Anspruch des platonischen Staates, ein Reich vollkommener Gerechtigkeit, wahrer Freiheit und Gleichheit zu sein. In dem Momente, wo man mit der Verwirklichung dieses Staates Ernst machen wollte, würden — genau so wie im Zukunftsstaat des Marxismus — auch die Kräfte wirksam werden, welche seine besten Intentionen in ihr Gegenteil verkehren würden, sein Gerechtigkeitsideal in drückend empfundene Ungerechtigkeit, sein Freiheits- und Gleichheitsprinzip in Zwang und Vergewaltigung. Statt eines lebendigen Organismus, der er nach der Absicht seines Urhebers sein sollte, hätten wir das seelenlose Räderwerk einer Maschine vor uns. Das politische Gebilde, das als bloßes Musterbild im Lichte idealer Verklärung strahlt, würde — in den Staub des Irdischen herabgezogen — in der Tat zu jenem Zerrbilde werden, welches die moderne Kritik aus dem platonischen Staat gemacht hat, indem sie ihn nicht danach beurteilte, wie er im Geiste seines Schöpfers lebte, sondern nach der Mißgestalt, welche ihm das wirkliche Leben geben würde.

Übrigens ist nicht bloß die Regierung, die alles sieht und alles kann, das Erzeugnis eines ideologischen Dogmatismus, sondern

auch das Verhalten, welches Plato ihr gegenüber von den Regierten erwartet. Welche Verkennung der Menschennatur, zu glauben, daß, wenn nur der wahre Herrscher in der Welt erschiene, alle Herzen ihm zufliegen würden,[1]) daß in diesem Falle die individuellen Ideen des einzelnen über das Gerechte hinreichen würden, die Gemüter zu diesen Idealvorstellungen zu bekehren und uralte Institutionen durch Gebilde der abstrakten Vernunft zu ersetzen, trotz der dabei unvermeidlichen Verletzung zahlloser berechtigter Interessen und tiefgewurzelter Anschauungen und Lebensgewohnheiten, an denen nun einmal die ungeheure Mehrheit mit Leidenschaft zu hängen pflegt! Als ob die alten Menschen von heute unter veränderten Lebensbedingungen notwendig auch neue Menschen werden müßten! Es ist derselbe vulgäre Fehler, der bei den meisten Utopisten wiederkehrt, daß sie den Menschen nach dem beurteilen, was sie selbst in gleicher Lage empfinden und tun würden. Welche tiefgehende Konflikte würde allein die Vergewaltigung der Literatur, der Poesie und Kunst hervorrufen, über die nur so utopistische Schwärmer hinwegsehen können, wie ein Leo Tolstoi, der sich in seinem Buch „Gegen die moderne Kunst" zu dem platonischen Rigorismus bekannt hat!

Allerdings hofft Plato einen Wandel in den Motiven menschlichen Handelns gleichzeitig von der überzeugenden Macht der Belehrung, welche von den philosophischen Begründern des neuen Gemeinwesens ausgehen soll. Allein auch diese Hoffnung ist eine rein utopische Sie beruht auf der Theorie von dem wohlverstandenen Interesse des Individuums, sowie auf der platonischen Überschätzung von Erziehung und Belehrung, die zu den Atavismen aus der Aufklärungsepoche, aus der Sophistenzeit gehört, ein Erbe, an dem das platonische Denken reicher ist, als man sich gewöhnlich vergegenwärtigt.

Zwar hat sich gerade die Lehre vom wohlverstandenen Interesse bis auf den heutigen Tag behauptet, von den ja auch der

[1]) *Πολιτ.* 301 d.

Aufklärung entsprungenen Katechismen der französischen Revolution durch die Schule Benthams hindurch bis zu dem System des gesellschaftlichen Utilitarismus, welches in Iherings „Zweck im Recht" zur Darstellung kommt. Wie für Plato beruht auch für Ihering die politische Bildung des Individuums wesentlich auf dem „richtigen Verständnis der eigenen Interessen", sowie auf der Erkenntnis, daß „das eigene Wohlergehen bedingt ist durch das des Ganzen, und daß man, indem man letzteres fördert, zugleich sein eigenes Interesse fördert", daß „die gemeinsamen Interessen zugleich die des einzelnen sind".[1]) — Allein man wird trotz dieser bedeutsamen Nachfolge nicht sagen können, daß es gelungen ist, die Einwände gegen die theoretische Richtigkeit und praktische Anwendbarkeit der Lehre zum Schweigen zu bringen. Wer das Verhältnis zwischen Individuum und Staat auf eine so einfache Formel zurückführen zu können glaubt, wird vor allem die Schwierigkeit, den einzelnen für den Staat zu gewinnen und zum sozialen Handeln zu erziehen, sehr leicht unterschätzen. Dies zeigt sich schon bei Plato. Er gibt sich der Täuschung hin, daß die einfache und klare Formel, in der er selbst die Lösung der Disharmonie zwischen individuellem und staatlichem Willen gefunden zu haben glaubt, auch für alle anderen oder wenigstens die Mehrzahl faßbar und für ihr Handeln bestimmend sein werde. Als ob es so leicht wäre, sein eigenes Bestes oder gar das der Gesamtheit zu erkennen! Als ob sich überhaupt ein Standpunkt objektiver Beurteilung finden ließe für das, was der Wohlfahrt des einzelnen, dem „wohlverstandenen" Interesse entspricht!

Wenn es aber keinen solchen absoluten Maßstab gibt, wie ist da zu erwarten, daß sich der einzelne bei der Entscheidung einer idealphilosophischen Ethik beruhigen werde, die sein wahres Interesse besser zu verstehen behauptet, als er selbst? Wie läßt sich z. B. der Satz von der Koinzidenz des Glücks und der Sittlichkeit, der die Hauptgrundlage der platonischen Sozialphilosophie bildet,

[1]) Siehe diesen Satz von der Koinzidenz des öffentlichen und privaten Interesses, der unmittelbar aus Plato entnommen sein könnte, a. a. O. I 549, dazu 553.

für das individuelle Bewußtsein beweisen? Der berechnende Egoismus des Klugen und Starken wird immer Mittel kennen oder zu kennen glauben, welche ihm eine unsittliche Ausbeutung anderer gestatten, ohne daß sein individuelles Glücksgefühl darunter leidet oder gar dem Gefühl des Elends Platz macht. Schon viele haben in solchem Glück ein hohes Alter erreicht, ohne daß es ihnen irgendwie zum Bewußtsein gekommen wäre, daß der Gesamtertrag ihres Lebens an Glück durch ein wahrhaft sittliches und soziales Verhalten wesentlich gesteigert worden wäre. Wer will ihnen beweisen, daß sie ihr Interesse nicht wohl verständen? Wer will dem Egoisten, der die beglückende Rückwirkung der Mitfreude und der Opferwilligkeit, der liebevollen Hingebung an die Mitmenschen und an die großen Interessen der Gesamtheit gar nicht kennt, dasjenige Maß von Wohlbefinden mit Erfolg abstreiten, welches er tatsächlich zu besitzen behauptet? Was will ihm gegenüber eine Aufforderung zu angeblich Besserem, wenn er erklärt, er sei nun einmal so bescheiden, sich mit dem „geringeren" Glücksgrad zu begnügen?[1]) Was der einzelne als Glück fühlt, ist eben viel zu verschiedenartig, als daß es durch ein absolutes Prinzip regulierbar wäre. Wie naiv ist vollends der Glaube, die Menschen selbst davon überzeugen zu können, daß für sie sogar der Verzicht auf das Leben das Beste sei, wenn es durch unheilbare Krankheit oder Gebrechlichkeit „nutzlos" geworden, daß der Staat nur zu ihrem eigenen Glück sie dahinsterben läßt und die Ärzte verbannt, die ihnen etwa dies nutzlose Leben zu fristen wagen!

Nicht minder problematisch ist die Hoffnung, daß die Idee der Interessensolidarität zwischen Individuum und Gesellschaft jemals so allgemein und so intensiv das Handeln der einzelnen bestimmen werde, wie es im Vernunftstaat der Fall sein soll. So richtig es ist, daß das persönliche Wohlergehen in hohem Grade von der Gesamtwohlfahrt abhängt, daß das Wohlbefinden jedes

[1]) Nach der einleuchtenden Bemerkung Schuppes gegen Ihering in Schmollers Jahrb. 1882 S. 1122: „Ethische Standpunkte". Dazu Schuppes „Ethik" passim.

einzelnen auf mancherlei Weise mit dem Wohlbefinden aller verknüpft ist, die prästabilierte Harmonie zwischen dem Wohl des einzelnen und dem der Gesellschaft, wie sie die platonische Sozialtheorie voraussetzt, ist eine Abstraktion, welche vor dem wirklichen Leben nicht bestehen kann, obgleich auch diese Theorie seitdem vielfach wiederholt worden ist.[1]) Es ist eine Illusion, wenn noch neuerdings Herbert Spencer gemeint hat, die allgemeine Tendenz der geschichtlichen Entwicklung strebe beständig einem Zustand entgegen, in welchem „beide Interessen, die der einzelnen Bürger und die der Gesamtheit in eins verschmelzen und die den einen und den andern entsprechenden Gefühle zu vollkommener Übereinstimmung gelangen".[2])

Wenn Plato dem einzelnen für die Opfer, welche er der Gemeinschaft bringt, gleichzeitig eine individuelle Lebensförderung durch den Staat in Aussicht stellt, welche die in der Hingabe an die Gemeinschaft liegende individuelle Lebensopferung mehr oder minder aufwiegt, so ignoriert er, daß diese Ausgleichung doch nur für das abstrakte Individuum gilt, während das konkrete sehr wohl einen solchen Ersatz nicht finden und ganz und gar zum Opfer fallen kann. Von einer Identität des Interesses der Gesamtheit und der einzelnen kann eben nur insoferne die Rede sein, als man unter letzteren den Durchschnitt versteht, nicht dieses oder jenes bestimmte Individuum. Zwischen diesem einzelnen und der Gesamtheit kann sehr wohl ein scharfer Interessengegensatz entstehen, eine Tatsache, die ja Plato selbst unwillkürlich anerkennt, indem er sich die bekannten Wendungen aneignet, daß das Interesse des einzelnen sich dem Ganzen unterordnen müsse, daß die wahre Staatskunst nicht einseitig den Nutzen des einzelnen, sondern das allgemeine

[1]) Ich sehe hier eine gewisse Ideenverwandtschaft selbst mit Ricardo, Adam Smith und Malthus, deren Ansichten über die prästabilierte Harmonie zwischen dem Wohl des einzelnen und der Gesellschaft, über die Wirksamkeit des „wohlverstandenen" Selbstinteresses kaum weniger optimistisch sind, als die entsprechenden platonischen.

[2]) Tatsachen der Ethik (D. A. S. 263).

Wohl im Auge habe, daß letzteres dem ersteren vorangehen müsse, und was dergleichen Äußerungen mehr sind, aus denen klar hervorgeht, daß die Rechnung bezüglich der Interessenharmonie eben doch nicht ohne Rest aufgeht.

Übrigens ist auch Platos eigenes Vertrauen auf die überzeugende Kraft der ganzen Lehre sowenig ein unbedingtes, daß er zur Stütze derselben und „um die Bürger geneigter zu machen, für den Staat und füreinander Sorge zu tragen",[1]) noch ein anderes und zwar sehr bedenkliches Hilfsmittel heranziehen zu müssen glaubt, nämlich „zweckmäßige Täuschungen", wie sie ihm die Religion und der Mythus an die Hand gab.[2])

Zwar ist es an und für sich ja durchaus konsequent, wenn Plato, um von der Wahrheit seines Staatsideals zu überzeugen, zuletzt an den Glauben appelliert. Die obersten Prinzipien der Sozialphilosophie sind wie die aller Philosophie Axiome, die als solche keinen exakten wissenschaftlichen Beweis, sondern nur ein subjektives Fürwahrhalten zulassen. Jede Ansicht über den Zweck des Staates, über die Zwecke seiner Glieder und ihr Verhältnis zum Staatsganzen ist mehr oder minder Glaubenssache, worüber sich am wenigsten die moderne Staatswissenschaft täuschen kann.[3]) Und wenn auch Plato persönlich überzeugt war, seinen Staatsbegriff vollkommen hinreichend begründet zu haben, so hat er doch insoferne instinktiv das Richtige gefühlt, als er die Notwendigkeit anerkannte, ihn nicht bloß der Masse, sondern womöglich auch dem Höchststehenden eben zugleich als einen Glaubensbegriff nahezubringen.

[1]) 415d: *ἀλλὰ καὶ τοῦτο . . . εὖ ἂν ἔχοι πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεώς τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι.*

[2]) 414b: *Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους πεῖσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;*

[3]) Das hat neuerdings besonders treffend hervorgehoben Dietzel, Rodbertus II 214.

Allein so folgerichtig das war, nichts könnte doch die innere Schwäche der Grundlagen, auf denen sich das harmonische Lebensbild des Idealstaates aufbaut, klarer dartun, als gerade diese Berufung auf die religiöse Sanktion, die ihr Urheber selbst als eine „Lüge" anerkennen muß und die er nur durch eine echt sophistische Argumentation zu rechtfertigen vermag.[1]) Es ist, als ob Plato selber empfunden habe, wie wenig das Gefühl der „Brüderlichkeit", von dem die Volksgenossen seines Staates füreinander erfüllt sein sollen, den tatsächlichen Volksinstinkten der niederen ebenso wie der höheren Schichten entspricht, wenn er es für notwendig hielt, dies Gefühl durch ein Märchen hervorzurufen.

Die Erfahrungen der Neuzeit haben wahrlich zur Genüge gezeigt, daß von den drei Grundforderungen des doktrinären Demokratismus, der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, keine weniger in dem instinktiven Bedürfnis des Volkes wurzelt, als die Idee der „Brüderlichkeit". In dem aus der Kargheit der Natur ewig neu sich gebärenden und zugleich für die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes unentbehrlichen Wettbewerb um den Lebensbedarf, in dem furchtbaren Kampf um das Dasein, der unaufhörlich die Schwachen durch Elend, Hunger, Siechtum dahinrafft, unter solchen naturgegebenen Lebensbedingungen, welche den Kampf geradezu verewigen und immer von neuem Sieger und Besiegte schaffen, ist die Idee der allgemeinen Verbrüderung ein Phantom.

Zwar glaubt Plato, diesen Kampf durch die Verwirklichung seiner radikalen Reformpläne auf dem Gebiete des Eigentums- und Eherechtes, durch „Beseitigung von Armut und Reichtum", wenn nicht ganz aus der Welt zu schaffen, so doch seiner gefährlichsten Wirkungen zu entkleiden. Allein so sehr wir die Energie des sittlichen Idealismus bewundern mögen, mit der diese Sozialphilosophie bemüht ist, in den Kampf der Gesellschaft den Frieden, in ihre selbstsüchtige Zerfahrenheit den Gemeinsinn und die Harmonie hineinzutragen, nicht minder augenfällig ist es, daß Platos

[1]) Siehe die ganz den Geist der Sophistik atmende Ausführung über die Zulässigkeit der Täuschung und tendenziösen Legendendichtung 382 c f.

praktische Vorschläge zur Erreichung dieses Zieles ebenso utopisch und überspannt sind, wie das Ziel selbst, daß die Aufhebung von Eigentum, Ehe usw. niemals jene Wandlung in dem sittlichen Empfinden und Handeln der Menschen herbeiführen würden, die Plato von ihnen erhofft hat.

Auch ist es eine Illusion zu glauben, daß auf diesem oder irgendeinem anderen Wege die Gefühle, welche in dem Familienzusammenhange wurzeln, sich jemals auf die große politische Gemeinschaft übertragen lassen würden, und diese dadurch auf ein Maximum von Zusammenschluß und Kraft gebracht werden könne. Die weitesten Bande sind nicht immer die festesten![1]) Denn abgesehen von jenen höchsten Gebieten, auf denen die Energie der Arbeit in idealen Antrieben wurzelt, wird in der Regel das soziale Bewußtsein um so schwächer, die Gleichgültigkeit um so größer, je umfassender der soziale Kreis ist, für den und in dem sich der einzelne zu betätigen hat. Die menschliche Natur und die menschlichen Verhältnisse sind eben in vieler Hinsicht so angelegt, daß das Individuum, wenn seine Beziehungen eine gewisse Größe des Umfanges überschreiten, um so mehr auf sich selbst zurückgewiesen wird.[2]) Schon Aristoteles hat gegen den platonischen Idealstaat den Einwand erhoben, daß er sich selbst schwäche, indem er das starke Interesse für das Eigene und einzelne durch das ungleich schwächere für die Gemeinschaft ersetze. Je mehr etwas vielen gemeinsam sei, desto weniger Sorgen mache sich darum der einzelne. Ein platonischer Bürger, der gleichsam tausend Söhne hätte, würde sich nicht etwa um alle gleich viel, sondern um alle gleich wenig kümmern.[3]) Besser ein wirklicher Vetter jemands zu sein, als auf

---

[1]) „Human sein heißt nicht: Alle lieben, sondern: den Nächsten lieben wie sich selbst." Ziegler, Soziale Frage S. 103.

[2]) Vgl. die Beobachtungen von Simmel, Über soziale Differenzierung S. 61 ff.

[3]) Pol. II 1, 10. 1261b: *ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλεῖστον κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει κτλ.*

platonische Weise sein Sohn! Die Freundschaft und Liebe würde durch eine derartige Gemeinschaft nur verwässert werden, wie ein wenig Süßigkeit unter viel Wasser gegossen wirkungslos wird.[1])

So große Fortschritte daher auch die soziale Schulung der Völker in der Zukunft noch machen mag, — und wer wollte an der Möglichkeit solchen Fortschrittes verzweifeln! — jene vollkommene und allgemeine Gefühlsgemeinschaft von Lust und Leid, die Zusammenschmelzung alles individuellen zu einem sozialen Leben ist eine psychologische Unmöglichkeit, — wenn auch dieser Traum immer wieder von neuem geträumt werden wird.[2])

Aus alledem geht zur Genüge hervor, daß die von dem Idealstaat verheißene Koinzidenz des Individual- und des Sozialprinzipes, von Individualismus und Sozialismus eine leere Abstraktion ist und niemals zur Wirklichkeit werden wird.

Solange der erbarmungslose Mechanismus der Naturordnung unzähliges organisches Leben schafft, das nur dazu da scheint, um wieder verbraucht und vernichtet zu werden, solange wird auch der Mechanismus der Gesellschaft, der bis zu einem gewissen Grade ja ebenfalls Naturordnung ist, unzählige Menschenleben verbrauchen, die der harte Zwang der Notwendigkeit nie zur vollen Entfaltung dessen kommen läßt, was an Keimen zu einer höheren Entwicklung in ihnen liegt. Solange die Existenz einer zahlreichen dienenden und mehr oder minder hart arbeitenden Masse eine Naturnotwendigkeit ist, — und Plato erkennt dieselbe ja schon durch die Zulassung der Sklaverei an, — solange wird auch einem beträchtlichen Bruchteil des Volkes, vielleicht der Mehrheit, die Möglichkeit einer höheren Ausbildung seiner menschlichen Fähigkeiten und Anlagen fehlen. Er wird sich in der Hauptsache damit be-

---

[1]) II 1, 17. 1262b.

[2]) Man vgl. z. B. was ein platonischen Anschauungen sonst so ferne stehender Schriftsteller wie Herbert Spencer in Bezug auf die Vertiefung und Erweiterung des Mitgefühls, auf die „Umprägung und Umgestaltung des Menschen und der Gesellschaft zu gegenseitigem Zusammenstimmen" in der der Zukunft für möglich hält (a. a. O. S. 263 ff.).

gnügen müssen, der Minderheit bei der Ausbildung *ihrer* Anlagen behilflich zu sein.[1]) Die Vervollkommnung der gesellschaftlichen Organisation, die Verallgemeinerung und Vertiefung des sozialen Pflichtgefühls, welches jeden Menschen als solchen zugleich als Selbstzweck anerkennt, wird diese Opfer qualitativ und quantitativ verringern und auch die Entwicklungsfähigkeit der Massen im Ganzen, wie die Möglichkeit zum Emporkommen des einzelnen bedeutend steigern können, aber all das hat doch gewisse in der Natur der Dinge liegende Grenzen, welche menschliche Kraft nicht zu beseitigen vermag. Es ist ein utopischer Gedanke, eine Organisation des menschlichen Arbeitslebens finden zu wollen, welche imstande wäre, *jedem* einzelnen die Entwicklung seiner Anlagen und *die* Stellung im Organismus des Staates und der Gesellschaft zu verbürgen, welche diesen Anlagen entspricht. Selbst die sorgfältige Überwachung der Jugend im platonischen Staate würde nicht verhindern können, daß zahlreiche Talente in der Werkstatt und hinter dem Pfluge unerkannt oder infolge mangelnder Verwendbarkeit unentwickelt bleiben würden.

Plato *löst* die Aufgabe nicht, sondern umgeht sie, indem er eine Theorie von der Vererblichkeit der Anlagen und Talente aufstellt, die — wenn sie richtig wäre — das ganze Problem allerdings wesentlich vereinfachen würde. Er nimmt an, daß bei allen Berufsständen die Anlagen der Kinder größtenteils denen der Väter entsprechen: daß, wie der Sohn des Beamten und Soldaten, so auch der des Bauern, des Handwerkers und Handarbeiters in den meisten Fällen schon durch die anererbte Anlage wieder zum Berufe des Vaters förmlich prädestiniert, also schon durch eine von Geburt an einseitige Begabung zum Verzicht auf jede andere Stellung gezwungen sei, als die, in welche er hineingeboren.[2]) Nicht die Gesellschaft ist es, die den einzelnen zum unvollständigen Menschen herabdrückt, sondern er wird schon als solcher *geboren*.

[1]) Das wird man der „realistischen" Staatslehre zugeben müssen. Siehe Gumplowitz, Rechtsstaat und Sozialismus S. 500.

[2]) 415b.

Man braucht nur diese naturgegebene Tatsache dadurch dem allgemeinen Volksbewußtsein nahezubringen, daß man sie in die Form des Mythus kleidet, des Märchens von der Verschiedenartigkeit der Menschenseelen, von denen der einen Gold, der anderen Silber, der anderen Erz und Eisen beigemischt ist,[1]) — und die öffentliche Meinung ist für den Glauben gewonnen, daß die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft eine naturrechtlich begründete, ja daß sie das Werk des personifizierten Vaterlandes selbst ist, das seine Kinder bei der Bildung aus seiner Erde so verschieden bedacht hat. Auf solche Weise ist es allerdings leicht, ein Bild der Gesellschaft zu konstruieren, in welchem sich alles in Harmonie und Gleichgewicht befindet!

Wie wenig die Wirklichkeit diesen Optimismus rechtfertigen würde, hat Plato selbst in den letzten Kapiteln seines Werkes unwillkürlich zugestanden, in denen er sozusagen seinen letzten Trumpf ausspielt, um alle Widerstrebenden auf den Pfad der Tugend zu zwingen: in dem furchtbaren Mythus vom letzten Gericht, der das „sterbliche, dem Tode geweihte Geschlecht" sein Los in einer jenseitigen Welt schauen läßt, mit einer gräßlichen Schilderung der Höllenqualen, zu denen die ärgsten Sünder von „wilden feurigen Männern" (eine Art Teufel!) hinweggeschleppt werden, wenn sie dem brüllenden Höllenschlund zu entrinnen suchen! An einer früheren Stelle der Politeia, am Anfang des dritten Buches hatte ja Plato die psychische Wirkung solcher Wahnvorstellungen anders beurteilt und daher alle Schilderungen von Schreckniſſen der Unterwelt als verderbliche Fabeln erklärt, die der Vernunftstaat seinen Bürgern fernehalten soll, weil sie durch die Angst vor dem Tode die Geister entnerven und zur Feigheit verführen könnten. Daß er zuletzt dann doch wieder ohne diese Schreckniſſe sein Ziel

[1]) 415a. Eine Theorie, die allerdings nicht willkürlicher ist, als gewisse Hypothesen des modernen Sozialismus, z. B. von Fourier über das harmonische Wechselverhältnis zwischen der Summe der Berufsarten, deren die Gesellschaft bedarf, und der Summe der einzelnen Veranlagungen, welche die Natur in die Gesamtheit der Menschen legte.

nicht erreichen zu können glaubte, ist für die Zukunft geradezu verhängnisvoll geworden. Denn er hat infolge der Rezeption des Platonismus durch das Christentum die Verbreitung solcher Wahnvorstellungen mächtig gefördert und damit wesentlich zur Unterwerfung des europäischen Geistes unter eine Priesterkaste beigetragen, die den Anspruch erhob, jenen Höllenschlund, die „Pforten ewiger Pein", für den einzelnen öffnen oder schließen zu können. Die Karikatur des Reiches der Vernunft, wie es doch der platonische Staat recht eigentlich sein wollte.

So führt jeder Versuch, von dem idealen Staat eine konkrete Anschauung zu geben, immer wieder zu demselben Resultate. Er erweist sich — um mit Kant zu reden — als eine transzendentale Idee, d. h. als ein Begriff, zu dem es eine kongruierende Wirklichkeit in der sinnlichen Welt nicht geben kann. Was wäre auch ein Staat, der alle seine Aufgaben gelöst hat! Er würde sich selbst aufheben, weil es in ihm für menschliches Streben keinen Inhalt und kein Problem mehr gabe. Alles menschliche Streben setzt die Möglichkeit eines weiteren Fortschrittes und der Fortschritt die ewige Wandelbarkeit und Umbildungsfähigkeit aller menschlichen Dinge voraus. Der vollkommene Staat, der nur als ein stationäres Non plus ultra gedacht werden kann, negiert dies alles und damit seine eigene Ausführbarkeit.

Wir haben übrigens keinen Grund, auf die idealistische Sozialphilosophie Platos herabzusehen, weil sie diese einfachen Wahrheiten verkannt hat. Der Zauber des Gedankens, der hier vorliegt, ist ein so mächtiger, daß er bis auf den heutigen Tag die Geister immer wieder gefangen genommen hat. „Ich blickte vorwärts — sagt Stuart Mill — in ein zukünftiges Zeitalter, dessen Anschauungen und Einrichtungen so festgegründet auf die Vernunft und die wahren Anforderungen des Lebens sein würden, daß sie niemals wieder gleich allen früheren und gegenwärtigen religiösen, ethischen und politischen Meinungen umgestoßen und durch andere

ersetzt werden könnten."[1]) Auch Laveleye in dem prophetischen Ausblick am Ende seines Buches über das Ureigentum hat sich ähnlich geäußert. „Es gibt eine Ordnung der menschlichen Dinge, welche die beste ist. . . . Gott kennt sie und will sie. Der Mensch muß sie entdecken und einführen." Und was soll man vollends von den groben Widersprüchen und Denkfehlern des Marxismus[2]) sagen, der es zwar als „empirisches Gesetz" anerkennt, daß „ohne Gegensatz kein Fortschritt" möglich ist, aber trotzdem von einer Zukunftsgesellschaft träumt, in der es keine Ungleichheit und keinen Klassengegensatz mehr geben soll! Rein chiliastische Hoffnungen auf ein goldenes Zeitalter, in dem nach der Verheißung des deutschen Propheten der Sozialdemokratie „schon binnen einer Generation" nach dem Sieg des Proletariats mit den Klassenunterschieden auch der Unterschied zwischen Gebildeteten und Ungebildeten, ja sogar der wirtschaftliche Gegensatz zwischen den einzelnen Völkern überwunden und — noch im zwanzigsten Jahrhundert — durch die soziale Demokratie der „ewige Friedenszustand" für die Nationen der Welt begründet werden wird![3])

Daß solche groteske Wahngebilde, die eine mehr als platonische, um nicht zu sagen kindliche Illusionsfähigkeit verraten, auch heutzutage noch möglich sind, steht in eigentümlichem Kontrast zu den Wandlungen, welche das platonische Denken selbst auf diesem Gebiete erfahren hat. Eine Sinnesänderung, die Plato bekanntlich dazu führte, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch tatsächlich auf die Verwirklichung des absolut guten Staates zu verzichten, sich mit dem Ideal einer bloß relativ besten, d. h. mit den derzeitigen Daseinsbedingungen der Menschheit vereinbaren Staats- und Gesellschaftsordnung zu begnügen.

[1]) Autobiographie S. 166.

[2]) Der Vergleich dieser Schwächen des heutigen Sozialismus (s. meine Kritik des ökonomischen Materialismns in der 24. von mir bearbeiteten Aufl. der „Grundlagen der Nationalökonomie" Roschers S. 57 ff.) mit denen des antiken ist äußerst lehrreich.

[3]) So allen Ernstes Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 1908 S. 507 f.

Vierter Abschnitt.

Der „zweitbeste" Staat Platos.

1.

Geschichtliche und psychologische Voraussetzungen.

Wie wir sahen, war nach Platos Ansicht eine radikale Reform von Staat und Gesellschaft nur auf dem Wege des Absolutismus zu erwarten. Trotz der vernichtenden Kritik, welche er im „Staat" an der Tyrannis geübt, ist er gleich den meisten Doktrinären — man denke nur an Rousseau und St. Simon, an Lassalle und Rodbertus! — in gewissem Sinne Anhänger des Cäsarismus, — vorausgesetzt, daß sich derselbe zum Träger seiner Ideale macht.[1]) „Gebt mir einen Staat," — heißt es noch in seinem letzten Werke — „der von einem absoluten Fürsten beherrscht wird. Der Fürst aber sei in jugendlichem Alter, mit gutem Gedächtnis und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, unerschrocken und edelgesinnt; dazu füge es ein glücklicher Zufall, daß er unter seinen Zeitgenossen einen Mann als Berater findet, der zum Gesetzgeber berufen ist. Dann kann man sagen: Gott hat so ziemlich alles getan, was er tun muß, wenn er einem Staat eine außergewöhnlich glückliche Zukunft bereiten will.[2]) Jedenfalls ist kaum ein schnellerer und besserer Weg denkbar, auf dem der Staat in den Besitz einer Verfassung gelangen könnte, welche ihm dauerndes Glück verbürgt."[3])

Es ist gewiß kein zufälliges Zusammentreffen, daß in derselben Zeit, wo in der sozialpolitischen Theorie das Königtum so bedeutsam in den Vordergrund tritt, eben die Monarchie für die hellenische Welt eine stetig steigende Bedeutung erhielt. Während

[1]) Vgl. Rep. 499. Dazu oben S. 147.

[2]) Leg. 710d.

[3]) 710b: *Ταύτην τοίνυν ἡμῖν ὁ τύραννος τὴν φύσιν ἐχέτω πρὸς ἐκείναις ταῖς φύσεσιν, εἰ μέλλει πόλις ὡς δυνατόν ἐστι τάχιστα καὶ ἄριστα σχήσειν πολιτείαν, ἣν λαβοῦσα εὐδαιμονέστατα διάξει. θάττων γὰρ ταύτης καὶ ἀμείνων πολιτείας διάθεσις οὔτ' ἄν ποτε γένοιτο.*

sich im Norden die Erhebung des makedonischen Königtums vorbereitete und in Hellas selbst die Tyrannis wieder ihr Haupt zu erheben begann, war der größte Teil des hellenischen Westens durch die gewaltige Hand des ersten Dionys zu einem Reiche verschmolzen worden, dessen Bestand selbst durch den Übergang der Regierung auf einen jungen unerprobten Nachfolger nicht mehr in Frage gestellt werden konnte. Welch eine Aussicht, wenn diese starke Monarchie der Sehnsucht der edelsten Geister nach einer machtvollen Darstellung des Staatsgedankens verständnisvoll entgegenkam, wenn sie ihre Aufgabe im Sinne jenes sozialen Königtums erfassen lernte, wie es eben die Staatslehre des 4. Jahrhunderts als eines ihrer politischen Ideale proklamiert hat![1]) Eine Aussicht, auf deren Verwirklichung man übrigens um so mehr hoffen durfte, als mit der Thronbesteigung des jüngeren Dionys eine Konstellation eintrat, welche in überraschender Weise alle die Voraussetzungen zu enthalten schien, von denen Plato selbst eine mehr oder minder weitgehende Verwirklichung seiner Ideen erwartete.

Auf dem Throne des mächtigsten Hellenenstaates ein jugendlicher Fürst, dessen lebhafter und empfänglicher Geist bei richtiger Leitung einer höheren Auffassung seiner Stellung keineswegs unzugänglich schien, — ihm zur Seite einer der hervorragendsten Staatsmänner der Zeit, Dion, der, ganz von dem Geiste der Akademie erfüllt und ein Bewunderer ihres Meisters, für Plato als der geborene Gesetzgeber erscheinen mußte, und beide — der Fürst wie sein Minister — einig in dem Wunsch, den gefeierten Denker selbst in ihre unmittelbare Nähe zu ziehen, einig auch, wie es wenigstens den Anschein hatte, in dem Wunsch, daß in seiner Unterweisung der fürstliche Jüngling sich zum wahren Staatsmann bilde!

Ist es zu verwundern, daß Plato, als der Ruf nach Syrakus an ihn herantrat, sich demselben nicht versagt hat? Er konnte in

[1]) Vgl. die Bemerkungen Platos im *Πολιτ.* 302 und 296 f. über die Monarchie, sowie des Aristoteles über das „wahre Königtum" als eine Schutzwehr gegen die Klassenherrschaft III 5, 2. 1279a; VIII 8, 6. 1311a; VIII 9, 19. 1315a.

dieser Einladung von seinem Standpunkte aus nur einen jener „glücklichen Zufälle" erkennen, von denen er selbst im „Staate" anerkennt, daß sie dem Philosophen die Notwendigkeit auferlegen, sich in den Dienst des Staates zu stellen, er mag wollen oder nicht.[1])

Wie weit allerdings die Hoffnungen gingen, mit denen er nach Syrakus kam, wissen wir nicht. Zwar wird allen Ernstes berichtet, er habe vom Fürsten Land und Leute erbeten, um mit ihnen den Versuch zu einer Verwirklichung des Idealstaates selbst zu machen, und Dionys habe ihm auch die Erfüllung dieser Bitte in Aussicht gestellt.[2]) Allein wenn dabei auch von der richtigen Voraussetzung ausgegangen wird, daß in dem damaligen Sizilien, wo so manche Hellenengemeinde verödet und in Trümmern lag, die Möglichkeit zu Neugründungen reichlich vorhanden war, so ist doch die Nachricht selbst allzu schlecht beglaubigt. Nur so viel wird man sicher annehmen dürfen: Plato muß mit großen Erwartungen, mit weitaussehenden Plänen gekommen sein. Denn wie hätte er sich sonst entschlossen, das beglückende Dasein im Haine der Akademie, die behagliche Stille der Schule im Kreise bewundernder Schüler aus allen Teilen der Hellenenwelt mit dem schlüpfrigen Boden und geräuschvollen Treiben eines Tyrannenhofes zu vertauschen?

Ein so großes persönliches Opfer wird nur dann verständlich, wenn er in der Tat überzeugt war, daß der junge Fürst seinen Idealen ein hohes Maß von Empfänglichkeit entgegenbringen werde. Was aber eine solche Überzeugung gerade bei einem Plato zu bedeuten hatte, das wird uns klar, wenn wir uns den unverwüstlichen Optimismus vergegenwärtigen, mit dem er bis zuletzt den Glauben

---

[1]) Rep. 599b. In dieser Beziehung hat der Verfasser des siebenten „platonischen" Briefes die Situation richtig beurteilt, wenn er Dion die Berufung Platos mit den Worten motivieren läßt: *τίνας γὰρ καιροὺς μείζους περιμενοῦμεν τῶν νῦν παραγεγονότων θείᾳ τινὶ τύχῃ;* 327e.

[2]) Diog. Laert. III 21: *δεύτερον πρὸς νεώτερον ἦκε Διονύσιον αἰτῶν γῆν καὶ ἀνθρώπους τοὺς κατὰ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ ζησομένους· ὁ δὲ καίπερ ὑποσχόμενος οὐκ ἐποίησεν.*

an einen wahrhaft Wunder wirkenden Einfluß machtvoller Persönlichkeiten festgehalten hat.

Noch in den „Gesetzen" äußert er die Ansicht, daß das, wovon das Schicksal aller großen sozialen und politischen Umgestaltungen abhängt: die sittliche Erneuerung des Volkes, für einen unumschränkten Monarchen durchaus keiner besonderen Anstrengungen, ja nicht einmal sehr langer Zeit bedürfe.[1]) Wenn er nur selbst zuerst den Weg betritt, auf den er die Bürger hinleiten will, und in seinem ganzen Tun und Handeln das Muster aufstellt, indem er zugleich darauf bedacht ist, daß denen, die dem Beispiel folgen, Lob und Ehre, allen Widerstrebenden aber Tadel und Schande zu teil wird![2]) Wem solche Überredungsmittel und solche Macht zu Gebote stünden, dem würden die anderen Bürger in Bälde nachfolgen.[3]) Glücklich der Staat unter solch vorbildlicher Herrscherleitung; sie wird für ihn die Urheberin tausendfältigen, ja alles denkbaren Guten,[4]) sie eröffnet den Pfad zur „besten Verfassung und zu den besten Gesetzen".[5])

Diese Anschauungsweise läßt ein helles Licht auf das Ziel fallen, welches Plato vorschwebte, als er den Boden Siziliens betrat. Auf dem Thron von Syrakus sollte sich ohne Zweifel die ersehnte Ineinsbildung der politischen Macht mit der Philosophie vollziehen, der an dem schöpferischen Geist des Denkers herangebildete philosophische Herrscher alsdann die Ausbreitung der von der Doktrin verkündeten sozial-ethischen Grundwahrheiten, die Sammlung des durch schroffe innere Gegensätze gespaltenen Volkes

---

[1]) 711b: *οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράννῳ μεταβαλεῖν βουληθέντι πόλεως ἤθη· πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτῃ, ὅπῃπερ ἂν ἐθελήσῃ, ἐάν τε πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας ἐάν τε ἐπὶ τοὐναντίον, αὐτὸν πρῶτον πάντα ὑπογράφοντα τῷ πράττειν, τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα, τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων.*

[2]) Ebd.

[3]) 711c.

[4]) 711d.

[5]) 712a.

unter dem Zeichen der ethischen Reform in seine Hand nehmen und so die Möglichkeit gewinnen für den Ausbau einer neuen, besseren Ordnung des Staates und der Gesellschaft.[1])

Je erhabener die Aufgabe war, die hier der Monarchie zugedacht wurde, um so schmerzlicher mußte die Enttäuschung sein, wenn der Träger der Gewalt, mit welcher dem reformatorischen Eifer so Großes erreichbar schien, all diese Hoffnungen zunichte machte.

Wie gründlich die Enttäuschung gerade bei Dionys war, ist bekannt. Es ist — bei aller zur Schau getragenen äußeren Verehrung für Plato — kaum ein schärferer Kontrast denkbar als der, welcher zwischen den Idealen der Akademie und dem Tun und Denken des Tyrannen zutage trat, sowie er die Zeit für gekommen hielt, sich in seiner wahren Gestalt zu zeigen. Mit erschreckender Deutlichkeit fiel hier am Tyrannenhofe gerade das ins Auge, was Plato bei dem Aufbau seines Staatsideals nur ungenügend gewürdigt hatte: die furchtbare Versuchung, welche bei der Schwäche der menschlichen Natur in dem Besitz einer unbeschränkten Gewalt liegt. — Hatte damals der Gedanke, daß nur mit Hilfe einer solchen Gewalt das ersehnte Ideal zu verwirklichen sei, jede andere Erwägung siegreich zurückgedrängt, so mußte sich jetzt unter dem Eindrucke unmittelbarster persönlicher Erfahrung die nüchterne Erwägung der Tatsache aufdrängen, daß dieselbe Gewalt, welche das Ideal schaffen kann, zugleich ihrer ganzen Stellung nach förmlich darauf angelegt erscheint, in ihrem Träger gerade die Eigenschaften zu ertöten, deren er für seine ideale Aufgabe am meisten bedürfte.

Es liest sich wie ein elegischer Rückblick auf die bekannten Geschicke Dionys des Zweiten und seines Verhältnisses zu Dion, wenn es in den „Gesetzen" heißt: „Es gibt keine sterbliche Seele, die jung und in unverantwortlicher Machtstellung stark genug wäre,

[1]) Auch der Verfasser des genannten Briefes (328b c und 336b) hat — sei es auf Grund guter Überlieferung oder der angeführten Äußerungen Platos — solche Hoffnungen bei diesem angenommen.

die höchste Gewalt unter den Menschen zu ertragen, ohne von Unvernunft ergriffen und dadurch selbst den nächsten Freunden verhaßt zu werden, was dann die unvermeidliche Folge hat, daß der Herrscher in kurzer Zeit zugrunde gerichtet und seine ganze Macht zerstört wird.[1])

Vor allem sieht der greise Plato durch den Besitz der absoluten Gewalt das gefährdet, was ihm als eine der fundamentalsten Tugenden des Bürgers erscheint, nämlich die Fähigkeit, die richtige Stellung zu finden zu dem Interesse des Ganzen. Wenn es für den einzelnen an sich schon schwer genug sei, sich davon zu überzeugen, daß die Staatskunst nicht einseitig den Nutzen des Individuums, sondern das Wohl der Gesamtheit im Auge haben müsse, und daß die Verwirklichung dieses Prinzipes auch seinem eigenen Interesse am besten entspricht, so würde am wenigsten der unumschränkte und unverantwortliche Herrscher sich stark genug erweisen, dieser Überzeugung zeit seines Lebens treu zu bleiben und dem allgemeinen Besten das eigene Sonderinteresse unter allen Umständen nachzustellen. Die Schwäche der Menschennatur wird ihn vielmehr nur zu leicht verführen, den Antrieben der Selbstsucht und der Begierde zu folgen, statt den Forderungen der Gerechtigkeit; immer größere Finsternis wird sich über seine Seele breiten, und so zuletzt äußerstes Unheil auf ihn selbst und den ganzen Staat sich häufen.

Die Versuchungen des Absolutismus erscheinen jetzt Plato als so überwältigende, daß dadurch sogar die Grundansicht seiner Ethik, der Glaube an die ethische Bedeutung des Wissens und die Unfreiwilligkeit der Sünde, einigermaßen ins Wanken gerät. Er macht jetzt das bedeutsame Zugeständnis, daß selbst von demjenigen, der auf dem Wege der „Kunst", d. h. der philosophischen Ethik und Staatslehre, zur Erkenntnis des rechten Verhältnisses zwischen Individuum und Staat durchgedrungen, auf die Dauer kaum ein dieser Erkenntnis entsprechendes Verhalten zu erhoffen sei,

[1]) 691 c.

wenn ihm eine Macht zuteil werde, die keine Schranke kennt. Die Ideale, mit denen sich sein Geist erfüllt hat (*καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες*), würden ihn nicht hindern, ihnen in allen Stücken zuwiderzuhandeln![1]) Das Gegenteil würde eine sittliche Größe voraussetzen, die äußerst selten, ja vielleicht nirgends zu finden sei.[2]) Jedenfalls wäre es als eine besondere göttliche Fügung zu betrachten, wenn einmal ein Mensch von solcher Seelenstärke geboren würde.[3])

So ist es nicht minder als die Unwissenheit die Willensschwäche der menschlichen Natur,[4]) welche die Theorie bei ihrem Kalkul in Rechnung zu stellen hat; und Plato zögert nicht, auch hier die volle Konsequenz seines Gedankenganges zu ziehen. Ist der beste Staat nur unter der Voraussetzung zu verwirklichen, daß die größte Macht sich mit (der größten) Weisheit und Besonnenheit in ein und derselben Person vereinigt,[5]) so erscheint jetzt für Plato angesichts der tatsächlichen Lage der Dinge der Gedanke an das Eintreten dieser Möglichkeit nahezu aussichtslos. Er gibt zu, daß kein Gesetzgeber es wagen darf, der Regierung eines Staates eine so diskretionäre Gewalt anzuvertrauen, wie er sie für die Herrschaft der Intelligenz im Idealstaat gefordert hatte.[6])

Aber auch da, wo die furchtbare Versuchung des Allmachtsgefühles nicht in Frage kommt, urteilt er jetzt ungleich nüchterner, resignierter. Seine Hoffnungen in Bezug auf das, was der Menschen-

[1]) 875b: *ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γνῶναί τις, ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκε, λάβῃ ἱκανῶς ἐν τέχνῃ, μετὰ δὲ τοῦτο ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἀρχῇ πόλεως, οὐκ ἄν ποτε δύναιτο ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι καὶ διαβιῶναι τὸ μὲν κοινὸν ἡγούμενον τρέφων ἐν τῇ πόλει, τὸ δὲ ἴδιον ἑπόμενον τῷ κοινῷ, ἀλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὁρμήσει ἀεί, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιοτέρου τε καὶ ἀμείνονος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτω προστήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτήν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην.* Vgl. 689c.

[2]) 875d: *οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ.*

[3]) 875e.

[4]) 734b.

[5]) 712a.

[6]) 693b: *οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμίκτους νομοθετεῖν.*

natur überhaupt zugemutet werden darf, erscheinen außerordentlich herabgestimmt. Wie tief muß der greise Denker die dämonische Macht der Selbstsucht empfunden haben, „des größten den Seelen der meisten Menschen eingeborenen Übels", wenn er schon das als einen für den menschlichen Geist schwer faßlichen Gedanken bezeichnet, daß der Staat nicht einseitig zur Förderung individueller Interessen, sondern für das Wohl der Gesamtheit da sei! Und wie schwierig vollends erscheint ihm jetzt der Versuch, den einzelnen für den ungleich weniger einleuchtenden Gedanken zu gewinnen, daß eine prästabilierte Harmonie zwischen dem wohlverstandenen Einzelinteresse und dem der Gesamtheit bestehe, daß der einzelne daher am besten für sich selbst sorge, wenn er zugleich für das allgemeine Wohl sorgt![1]) Eine Überzeugung, von der doch notwendig die große Mehrzahl der Bürger lebendig ergriffen sein muß, wenn nicht die Interessenharmonie im Sinne des Idealstaates von vorneherein ein Phantom sein soll.

Kein Wunder, daß Platos Glaube an die Möglichkeit einer so vollkommenen Ausgleichung des Individual- und Sozialprinzipes, wie sie der Idealstaat verwirklichen sollte, auf das tiefste erschüttert ist. Der Staat, in dem der Glaube an die Harmonie aller wahren Interessen die denkbar innigste, selbst auf Ehe und Eigentum verzichtende Lebensgemeinschaft erzeugt, ein solcher Staat ist jetzt für ihn in der Tat zur Utopie geworden, an deren Verwirklichung wenigstens in der damaligen Welt nicht zu denken war. Nur Götter und „Göttersöhne", meint er in den „Gesetzen", würden die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft des besten Staates vertragen können.[2])

[1]) 875a: . . . *φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. γνῶναι μὲν γὰρ πρῶτον χαλεπόν, ὅτι πολιτικῇ καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν, — τὸ μὲν γὰρ κοινὸν ξυνδεῖ τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις, — καὶ ὅτι ξυμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ τοῖν ἀμφοῖν, ἢν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς, μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον.*

[2]) 739d. Über den Sinn des Ausdrucks „Götter und Göttersöhne" s. unten.

Durch den Verzicht auf den Kommunismus werden nun aber auch die Hoffnungen hinfällig, welche Plato auf die ethischen und sozialpolitischen Wirkungen kommunistischer Institutionen setzte. Wurde der individuelle Besitz und die Individualwirtschaft für die damalige Menschheit als unvermeidliche Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung anerkannt, so war auch die Unmöglichkeit zugestanden, eine ganze Gesellschaftsklasse von dem Getriebe der wirtschaftlichen Interessen vollkommen loszulösen und der Staatsidee eine so ideale und über den gesellschaftlichen Interessenkampf so völlig erhabene Vertretung zu schaffen, wie sie die Hüterklasse des besten Staates darstellt. Ein Verzicht, der dann Plato naturgemäß zu weiteren tiefgreifenden Konsequenzen in Bezug auf die ganze Gestaltung des staatlichen Lebens führen mußte.

Erschien es — so wie die Dinge einmal lagen — als unabweisbare Notwendigkeit, die Verwaltung und Gesetzgebung des Staates in die Hände von Individuen zu legen, die durch ihr Eigentum, sei es Grund- oder Kapitalbesitz, in das wirtschaftliche Interessengetriebe verflochten waren, so trat an die politische Theorie, wenn sie nicht von vorneherein an einer wenigstens relativen Verwirklichung ihrer Ziele verzweifeln wollte, eine neue wichtige Aufgabe heran.

Sie sah sich durch die Konsequenz ihres allgemeinen Standpunktes zu der Frage gedrängt: Wie läßt sich der Spielraum, den das ökonomische Selbstinteresse im Leben der zu politischen Funktionen berufenen Volkselemente einnimmt, und damit die Gefährdung der sittlichen Ziele der staatlichen Gemeinschaft durch die ökonomische Selbstsucht auf ein möglichst geringes Maß reduzieren?

Die Antwort darauf lautet ebenso einfach, wie radikal: Die Grundlage aller politischen Berechtigung muß derjenige Beruf werden, der den Menschen nach Platos Ansicht[1]) am wenigsten an der harmonischen Ausbildung von Leib und Seele hindert: der Landbau. Die bürgerliche Gesellschaft des relativ besten Staates

[1]) Siehe Bd. 1 Kap. 3 Abschn. 3.

kann nur eine ackerbauende sein. Nachdem es einmal als unvermeidlich anerkannt war, daß alle Bürger zugleich „Haus- und Landwirte“[1]) seien, so sollte der Druck der wirtschaftlichen Interessen auf den Staat wenigstens dadurch möglichst abgeschwächt werden, daß man diejenigen Gebiete, auf denen sich der wirtschaftliche Interessenkampf intensiv und extensiv am meisten geltend machte, Handel und Gewerbe, zu völliger Bedeutungslosigkeit herabdrückte, ja die ganze Handel und Gewerbe treibende Klasse außerhalb der staatlichen Gemeinschaft stellte.

Der Idealstaat hatte auch die Angehörigen dieser Klasse als Bürger anzuerkennen vermocht. Dank dem strahlenden Vorbild seiner philosophischen Regenten und dank seinen gemeinwirtschaftlichen Institutionen nach Platos Ansicht zur denkbar günstigsten Einwirkung auf das Gemütsleben aller Klassen befähigt, hatte dieser Staat auch in allen Klassen diejenige Gesinnung erzeugen zu können geglaubt, welche im Interesse eines harmonischen Zusammenlebens, eines wahrhaft befriedigenden Wechselverhältnisses der Stände erforderlich schien. Er hatte keinen Beruf von der staatlichen Gemeinschaft auszuschließen gebraucht. Anders lag die Sache, wenn die erzieherische Kraft jenes idealen Vernunftregimentes und entwickelter gemeinwirtschaftlicher Institutionen in Wegfall kam. War ohne sie bei den der sittlichen Versuchung am meisten ausgesetzten Elementen des Volkes auf jenen Grad von Einsicht und Selbstzucht zu rechnen, ohne den die auch jetzt noch als unentbehrlich geforderte harmonische Übereinstimmung der Bürger über die höchsten Ziele staatlichen Lebens von vorneherein unmöglich war?

Plato verneint in den „Gesetzen“ diese Frage unbedingt und zieht daraus mit der ganzen rücksichtslosen Folgerichtigkeit, die ihm eigen war, den Schluß, daß die genannten Elemente aus der politischen Gemeinschaft mit den übrigen ausscheiden müßten. Die Verwirklichung des schönen Traumes von einem alle Teile des Volkes beglückenden Gemeinwesen ist in nebelhafte Ferne gerückt.

[1]) Was der beste Staat um jeden Preis hatte vermeiden wollen. Siehe oben S. 16.

In der rauhen Wirklichkeit erscheint ihm der Glückszweck des Staates nur noch für diejenigen Elemente des Volkes realisierbar, welche dazu ganz besondere Voraussetzungen mitbringen. Der Gewerbsmann und Lohnarbeiter, den im Idealstaat auch die Höchststehenden wie einen Bruder lieben und als ihren Ernährer in Ehren halten sollen, vermag nach der Ansicht der „Gesetze" diesen Voraussetzungen nicht zu entsprechen und kann daher auch nicht Bürger sein. Eine unüberschreitbare Scheidelinie, wie sie der Idealstaat — abgesehen von dem Institut der Sklaverei — nicht gekannt hatte, trennt hier auch den Freien vom Freien. Was in der Politie scharf verurteilt und als ein Symptom des Verfalles des Idealstaates bezeichnet worden war — die Herabdrückung der wirtschaftenden Klassen in ein Beisassen- und Untertanenverhältnis[1]) —, wird hier wenigstens für einen Teil derselben geradezu gefordert.

So sehen wir aus dem stolzen Bau eines idealen Staates einen Stein nach dem andern herausgebrochen, bis das ganze Gebäude von der Hand des Meisters selbst zertrümmert am Boden liegt.

Man begreift, wenn dem Greis, der sich zu solchem Zerstörungswerk verurteilt sah, quälende Gedanken an die Nichtigkeit und Vergeblichkeit irdischen Tuns aufsteigen, wenn er sich fragt, ob die menschlichen Dinge überhaupt eines großen und ernsten Strebens wert seien,[2]) und von den Menschen als von „Eintagsgeschöpfen" und von „Drahtpuppen" spricht, von denen man nicht wisse, ob sie von den Göttern bloß zu deren Spielzeug oder wirklich zu einem ernsteren Zweck geschaffen worden seien.[3])

[1]) Rep. 547b, wo es von den „Hütern" heißt: *βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὡμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι, τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες αὐτοὶ πολέμου τε καὶ φυλακῆς αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι.* Und dazu vgl. die Bestimmung der „Gesetze" 920a: *μέτοικον εἶναι χρεὼν ἢ ξένον, ὃς ἂν μέλλῃ καπηλεύσειν.*

[2]) Leg. 803b.

[3]) 923a, 644d.

Doch war Plato nicht der Mann, um die mächtigen reformatorischen Impulse seines Geistes durch solche Stimmungen lähmen zu lassen. An derselben Stelle, wo er erklärt, daß die menschlichen Dinge eines eifrigen Strebens unwert seien, und daß dasselbe jedenfalls nichts Beglückendes für uns habe, erkennt er an, daß ein solches Streben gleichwohl eine Notwendwigkeit sei, der wir uns nicht entziehen dürfen.[1]) Kühnen Mutes unternimmt er, wie er sich ausdrückt, noch eine „zweite Fahrt", eine neue Suche nach einem besseren Staat. Auch geht er in der Resignation keineswegs soweit, daß er nun sein ursprüngliches und höchstes Staatsideal als ein für die praktische Gestaltung der Dinge bedeutungsloses Spiel der Phantasie zu den Toten geworfen hätte. Im Gegenteil! Die Glut seines reformatorischen Eifers ist so wenig erloschen, daß er sich auch jetzt noch nicht genug tun kann in der begeisterten Schilderung der Herrlichkeit und Glückseligkeit eines Gemeinwesens, in dem der einzelne nichts mehr besitzt, was ihm allein zu eigen ist, wo sogar das, was ihm die Natur zum unmittelbarsten Besitztum verliehen, durch die Einheit von Wollen und Handeln zum Gemeingut wird, wo alle Augen, Ohren und Hände nur in Gemeinschaft sehen, hören, handeln, wo alle Herzen durch ein und dasselbe zu Freud und Leid gestimmt, zu Lob und Tadel bewegt werden![2])

Auch glaubt Plato, wie wir sahen, selbst jetzt noch an die Möglichkeit einer wahrhaft Wunder wirkenden Reformtätigkeit, wenn sich nur der gewaltige reformatorische Genius finden würde. Und so sehr seine Hoffnung auf das Kommen eines solchen Erlösers gesunken ist, etwas absolut Undenkbares ist es ihm doch auch jetzt noch nicht. Durch eine außerordentliche „göttliche Fügung" könne es immerhin geschehen, daß einmal eine wahrhaft philosophische Herrschernatur in dieser Welt erscheine.[3])

[1]) 803 b: *ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν.*

[2]) 739 c f.

[3]) 875 c, d.

In der rauhen Wirklichkeit erscheint ihm der Glückszweck des Staates nur noch für diejenigen Elemente des Volkes realisierbar, welche dazu ganz besondere Voraussetzungen mitbringen. Der Gewerbsmann und Lohnarbeiter, den im Idealstaat auch die Höchststehenden wie einen Bruder lieben und als ihren Ernährer in Ehren halten sollen, vermag nach der Ansicht der „Gesetze" diesen Voraussetzungen nicht zu entsprechen und kann daher auch nicht Bürger sein. Eine unüberschreitbare Scheidelinie, wie sie der Idealstaat — abgesehen von dem Institut der Sklaverei — nicht gekannt hatte, trennt hier auch den Freien vom Freien. Was in der Politie scharf verurteilt und als ein Symptom des Verfalles des Idealstaates bezeichnet worden war, — die Herabdrückung der wirtschaftenden Klassen in ein Beisassen- und Untertanenverhältnis[1]) —, wird hier wenigstens für einen Teil derselben geradezu gefordert.

So sehen wir aus dem stolzen Bau eines idealen Staates einen Stein nach dem andern herausgebrochen, bis das ganze Gebäude von der Hand des Meisters selbst zertrümmert am Boden liegt.

Man begreift, wenn dem Greis, der sich zu solchem Zerstörungswerk verurteilt sah, quälende Gedanken an die Nichtigkeit und Vergeblichkeit irdischen Tuns aufsteigen, wenn er sich fragt, ob die menschlichen Dinge überhaupt eines großen und ernsten Strebens wert seien,[2]) und von den Menschen als von „Eintagsgeschöpfen" und von „Drahtpuppen" spricht, von denen man nicht wisse, ob sie von den Göttern bloß zu deren Spielzeug oder wirklich zu einem ernsteren Zweck geschaffen worden seien.[3])

[1]) Rep. 547b, wo es von den „Hütern" heißt: *βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὡμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι, τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες αὐτοὶ πολέμου τε καὶ φυλακῆς αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι.* Und dazu vgl. die Bestimmung der „Gesetze" 920a: *μέτοικον εἶναι χρεὼν ἢ ξένον, ὃς ἂν μέλλῃ κατηλεύσειν.*

[2]) Leg. 803b.

[3]) 923a, 644d.

Doch war Plato nicht der Mann, um die mächtigen reformatorischen Impulse seines Geistes durch solche Stimmungen lähmen zu lassen. An derselben Stelle, wo er erklärt, daß die menschlichen Dinge eines eifrigen Strebens unwert seien, und daß dasselbe jedenfalls nichts Beglückendes für uns habe, erkennt er an, daß ein solches Streben gleichwohl eine Notwendwigkeit sei, der wir uns nicht entziehen dürfen.[1]) Kühnen Mutes unternimmt er, wie er sich ausdrückt, noch eine „zweite Fahrt", eine neue Suche nach einem besseren Staat. Auch geht er in der Resignation keineswegs soweit, daß er nun sein ursprüngliches und höchstes Staatsideal als ein für die praktische Gestaltung der Dinge bedeutungsloses Spiel der Phantasie zu den Toten geworfen hätte. Im Gegenteil! Die Glut seines reformatorischen Eifers ist so wenig erloschen, daß er sich auch jetzt noch nicht genug tun kann in der begeisterten Schilderung der Herrlichkeit und Glückseligkeit eines Gemeinwesens, in dem der einzelne nichts mehr besitzt, was ihm allein zu eigen ist, wo sogar das, was ihm die Natur zum unmittelbarsten Besitztum verliehen, durch die Einheit von Wollen und Handeln zum Gemeingut wird, wo alle Augen, Ohren und Hände nur in Gemeinschaft sehen, hören, handeln, wo alle Herzen durch ein und dasselbe zu Freud und Leid gestimmt, zu Lob und Tadel bewegt werden![2])

Auch glaubt Plato, wie wir sahen, selbst jetzt noch an die Möglichkeit einer wahrhaft Wunder wirkenden Reformtätigkeit, wenn sich nur der gewaltige reformatorische Genius finden würde. Und so sehr seine Hoffnung auf das Kommen eines solchen Erlösers gesunken ist, etwas absolut Undenkbares ist es ihm doch auch jetzt noch nicht. Durch eine außerordentliche „göttliche Fügung" könne es immerhin geschehen, daß einmal eine wahrhaft philosophische Herrschernatur in dieser Welt erscheine.[3])

[1]) 803 b: *ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν.*

[2]) 739 c f.

[3]) 875 c, d.

Wenn er daher auch an einer früheren Stelle einmal den idealen Kommunismus des Vernunftstaates und diesen Staat selbst eine Einrichtung „für Götter und Göttersöhne" nennt, so kann er denselben damit doch nicht als ein Ideal hingestellt haben, das menschlichem Streben und menschlicher Kraft für immer entrückt ist. Denn wie könnte er sonst an jene Möglichkeit überhaupt noch gedacht haben? „Götter und Göttersöhne" kann hier nur eine sprichwörtliche Wendung sein zum Ausdruck eines Ideals persönlicher Vollkommenheit, auf dessen Verwirklichung Plato zwar bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschengeschlechtes verzichtete, das er aber damit doch nicht schlechthin für unerreichbar erklären wollte. Sagt er doch selbst von jenem idealen Kommunismus nur so viel, daß derselbe für das „jetzige" Menschengeschlecht und das „jetzt" erreichte Niveau sittlicher und geistiger Kultur zu hohe Anforderungen stellt,[1]) womit doch unzweideutig genug die Möglichkeit einer Erhöhung des Typus Mensch und einer Steigerung seiner Fähigkeit zur Befriedigung solcher Anforderungen immer noch offen gelassen wird. Und es findet sich in der Tat in demselben Zusammenhang eine Wendung, welche die Verwirklichung jenes Kommunismus in der Zukunft ausdrücklich als eine mögliche und denkbare Eventualität behandelt.[2])

Doch sei dem wie ihm wolle, Tatsache ist jedenfalls, daß Plato grundsätzlich wenigstens an dem Staatsideal der Politie bis zuletzt festgehalten hat. Er hat zwar erkannt, daß es auf unabsehbare Zeit hinaus auf Flugsand bauen hieße, wenn man unter den gegebenen Verhältnissen an die Aufführung jenes kühnen Baues denken wollte. Trotzdem ist ihm das Idealbild des Vernunftstaates allezeit der Leitstern geblieben, der allein den rechten Weg durch das Labyrinth der großen Probleme des Staates und der Gesellschaft zeigen kann. Der Idealstaat bleibt nach wie vor die

[1]) 740a: *ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν εἴρηται.*

[2]) 739c, wo es von dem Kommunismus des Idealstaates heißt: *τοῦτ' οὖν εἴτε που νῦν ἔστιν εἴτ' ἔσταί ποτε κτλ.*

regulierende Norm, das mustergültige Vorbild für alle Politik. Dieses Vorbild hat jeder praktische Staatsmann fest im Auge zu behalten und soweit, als es die Unvollkommenheit der menschlichen Dinge irgend zuläßt, die Wirklichkeit nach ihm zu gestalten.[1])

In diesem Sinne hat Plato noch am Ende seines Lebens in den „Gesetzen" das Bild eines „zweitbesten" Staates entworfen, der zwar den Forderungen des realen Lebens mehr angepaßt ist, aber doch anderseits diese Forderungen mit den Grundgedanken der Politie möglichst auszugleichen sucht.[2])

2.

Die sozialökonomischen Grundlagen des Gesetzesstaates.

Den Standpunkt des greisen Plato, der an den Idealen seiner Mannesjahre zwar grundsätzlich festhält, jedoch seinen Glauben an die Umbildungsfähigkeit menschlicher Zustände bedeutend herabgestimmt hat, könnte nichts besser charakterisieren, als die Erörterung der „Gesetze" über die Art und Weise, wie überhaupt die Umgestaltung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung im Sinne idealer Anforderungen praktisch durchführbar sei.

Wir sahen, mit welch naivem Optimismus sich der Entwurf des Idealstaates über den Gedanken an die gewaltige sozialökonomische Revolution hinweggesetzt hatte, die auf den Trümmern der alten Gesellschaft Raum für einen völligen Neubau schaffen sollte. Wie verhältnismäßig leicht und einfach hatte es sich Plato damals gedacht, die Einwohner eines ganzen Staates, wenn auch nur eines kleinen Stadtstaates unter ganz andere Lebens- und Wirtschaftsbedingungen zu versetzen und dadurch zugleich andere Menschen aus ihnen zu machen![3]) Jetzt urteilt er über die Möglichkeit einer

[1]) 739e: *διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλῃ χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅ τι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν.*

[2]) Ich sehe auch in den „Gesetzen" ein nach einem einheitlichen Plan entworfenes, nicht erst aus verschiedenen Entwürfen mehr oder minder willkürlich zusammengefügtes Werk. Vgl. Gomperz, Die Komposition der Gesetze, Sitzungsbericht der Wiener Ak. phil.hist. Kl. Bd. 145, 1902.

[3]) Siehe oben S. 149.

solchen Umwälzung weit nüchterner. Er hat erkannt, daß es ein Gesetz der historischen Kontinuität im Völkerleben gibt, das es verbietet, ohne weiteres in einen Vernichtungskampf mit den bis dahin wirksamen historischen Kräften einzutreten; und er vergegenwärtigt sich sehr lebhaft die Schwierigkeiten, mit denen der Gesetzgeber zu kämpfen hat, der im Interesse einer Ausgleichung der sozialen Gegensätze sich genötigt sieht, tiefer in die bestehende Eigentumsordnung einzugreifen. Sobald es jemand wagen würde, „an so etwas auch nur zu rühren", würde ihm von allen Seiten der Vorwurf ins Gesicht geschleudert werden, daß er an Dingen rüttle, die unantastbar seien. Wollte er vollends zur unbedingt notwendigen Neuregulierung des Grundeigentums und Kassierung von Schulden schreiten, so werde er unter der Wucht der allgemeinen Verwünschungen in eine sehr bedenkliche Lage geraten.[1])

Ja Plato geht soweit, angesichts dieses unausbleiblichen heftigen Widerstandes auf ein rasches und radikales Vorgehen in der Frage der sozialen Reform überhaupt zu verzichten. Eine umfassendere Reform der Gesellschaft sei zwar nicht möglich, ohne den Streit um Landaufteilung und Schuldenerlaß anzufachen, doch dürfe kein Staat es auf diesen „furchtbaren und gefährlichen Kampf" ankommen lassen.[2]) Auch die Emanzipation des weiblichen Geschlechts, ohne welche sich Plato eine radikale Gesellschaftsreform nicht denken kann, würde auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. „Gewohnt, in Verborgenheit und Dunkel zu leben", würden die Frauen selber dem, der sie „mit Gewalt ans Licht ziehen wollte", allen erdenklichen Widerstand entgegensetzen und gewiß in diesem Kampfe Sieger bleiben.[3])

Der Staat, der die realen Verhältnisse würdigt, muß sich daher, wenn nicht mit frommen Wünschen, so doch jedenfalls mit

[1]) 684 e.

[2]) Vgl. die Bemerkung über die *γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴ καὶ ἐπικίνδυνος ἔρις . . . ἣν νομοθετεῖσθαι ἀναγκασθείσῃ πόλει τῶν ἀρχαίων οὔτε ἐᾷν οἷόν τε ἀκίνητον οὔτ' αὖ κινεῖν δυνατόν ἐστί τινα τρόπον* 736 d.

[3]) 781 c.

einem sehr allmählichen und behutsamen Fortschritt begnügen, bei dem man in langer Zeit nur um ein geringes vorwärtskommt. Und auch so hängt das Gelingen noch von besonders günstigen Umständen ab. Es muß nämlich diejenige Gesellschaftsklasse, auf deren Kosten allein die soziale Reform möglich ist, und die ihr Opfer zu bringen hat, es müssen vor allem die Besitzenden für die Sache des sozialen Fortschritts gewonnen sein. Nur dann, sagt Plato, wird die Reform Erfolg haben, wenn diejenigen sich zum Träger derselben machen, welche selbst viel Grundbesitz oder viele Schuldner haben und zugleich bereit sind, mit den Armen großherzig zu teilen, d. h. Schulden zu erlassen und Ackerland abzutreten.[1]) Und eine solche Opferfähigkeit ist wiederum nicht denkbar ohne eine Wandlung der sittlichen Anschauungen über das, was im Verhältnis der verschiedenen sozialen Klassen das Rechte, „das Gerechte" sei. Jeder große Fortschritt in der Gestaltung des Wirtschaftslebens wird stets zugleich ein Sieg sittlicher Ideen sein müssen, das Ergebnis eines geläuterten Gerechtigkeitsgefühles, durch das allein der Widerstand des geborenen Gegners aller Reform, des wirtschaftlichen Egoismus, gebrochen werden kann.[2]) An Stelle der keine Grenzen kennenden Gewinnsucht muß das Freiwilligsich-genügen-lassen an einem gewissen Mittelmaß von Gütern treten, die Überzeugung, daß nicht jede Verminderung des Besitzes Verarmung bedeutet, wohl aber jede Zunahme der Unersättlichkeit.[3]) Erst wo diese Gesinnung sich eingebürgert hat, kann man sagen, daß ein wirklich guter Anfang zur Rettung des Staates gemacht ist, daß das feste und sichere Fundament gelegt ist, auf dem sich

[1]) ib.: *ἡ δὲ* (sc. *μετάβασις*) *τῶν κινούντων ἀεὶ κεκτημένων μὲν αὖ τῶν γῆν ἄφθονον ὑπάρχει, κεκτημένων δὲ καὶ ὀφειλέτας αὑτοῖς πολλούς, ἐθελόντων τε τούτων πῃ τοῖς ἀπορουμένοις δι' ἐπιείκειαν κοινωνεῖν, τὰ μὲν ἀφιέντας, τὰ δὲ νεμομένους.*

[2]) 737a: *εἰρήσθω δὴ νῦν, ὅτι διὰ τοῦ μὴ φιλοχρηματεῖν μετὰ δίκης, ἄλλη δ' οὐκ ἔστιν οὔτ' εὑρεῖα οὔτε στενὴ τῆς τοιαύτης μηχανῆς διαφυγή. καὶ τοῦτο μὲν οἷον ἕρμα πόλεως ἡμῖν κείσθω τὰ νῦν.*

[3]) 736e: *. . . ἁμῇ γέ πῃ τῆς μετριότητος ἐχομένους καὶ πενίαν ἡγουμένους εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπληστίαν πλείω.*

ein Neubau von Staat und Gesellschaft aufführen läßt.[1]) Wo dagegen der sittliche Fortschritt ausbleibt, da ist jede sozialpolitische Reformarbeit eine mehr oder minder vergebliche.[2])

Kann man die Machtlosigkeit einer Gesetzgebung, die fremd und unvermittelt einem Volk oder einer Zeit aufgezwungen wird, unumwundener anerkennen? Kann man entschiedener die Notwendigkeit betonen, überall an das Bestehende anzuknüpfen, es Schritt für Schritt umzubilden und zu bessern?

Von einer gewaltsamen revolutionären Umwälzung, von einer „dramatischen Lösung", wie sie die Politie zur Verwirklichung des Staatsideals vorgeschlagen, kann unter solchen Umständen keine Rede mehr sein. Und wenn auch Plato nicht darauf verzichtet, der Welt noch ein zweites Mal das Musterbild eines Staates vor Augen zu stellen, — der Gedanke, auch nur diesen zweitbesten Staat auf dem Boden der gegebenen Zustände verwirklichen zu können, kommt für ihn nicht in Frage.

Nun ist er aber freilich noch immer viel zu sehr Idealist, um sich mit der unsicheren Möglichkeit zu begnügen, daß die Nation auf jenem langsamen, für die Ungeduld des Reformeifers allzu langsamen Wege der Evolution in ideale Zustände hineinwachsen werde. Er will nicht umsonst der harten Wirklichkeit Konzessionen gemacht haben, er will wenigstens für die relativ vollkommenen Zustände, die ihm in dieser unvollkommenen Wirklichkeit noch erreichbar erscheinen, die Möglichkeit einer rascheren und leichteren Verwirklichung gewinnen.

Das führt ihn auf einen Weg, der seitdem von dem Sozialismus theoretisch und praktisch immer wieder von neuem betreten worden ist. Wenn nämlich die Zukunftsbilder einer glücklicheren Gemeinschaft keinen genügenden Widerhall in der Gesellschaft finden,

[1]) 736e: *σωτηρίας τε γὰρ ἀρχὴ μεγίστη πόλεως αὕτη γίγνεται καὶ ἐπὶ ταύτης οἷον κρηπῖδος μονίμου ἐποικοδομεῖν δυνατόν, ὅντινα ἂν ὕστερον ἐποικοδομῇ τις κόσμιον πολιτικὸν προσήκοντα τῇ τοιαύτῃ καταστάσει.*

[2]) 737a: *ταύτης δὲ σαθρᾶς οὔσης τῆς μεταβάσεως οὐκ εὔπορος ἡ μετὰ ταῦτα πολιτικὴ πρᾶξις οὐδεμιᾷ γίγνοιτ' ἂν πόλει.*

wenn sie sich nicht durch einen plötzlichen Umsturz zu einer solchen Gemeinschaft umwandeln läßt, so soll der Welt gezeigt werden, was ferne von dem materiellen und sittlichen Elend der Zeit auf dem Wege des freiwilligen Experiments ein Verein von Männern zu leisten vermag, die für das große Werk der sozialen Erlösung gewonnen und zu den nötigen Opfern bereit sind. Wie die entsagenden Auswanderer Goethes ein neues Leben auf neuem Land begründen wollen, wie Cabet ferne von der Verderbnis der gealterten europäischen Kultur sein Ikarien ins Werk zu setzen suchte, wie Hertzkas „Freiland" im Innern des dunklen Erdteils erstehen soll, so denkt sich Plato den zweitbesten Staat in Gestalt einer Kolonie verwirklicht, die ferne von dem großen Getriebe des hellenischen Verkehrslebens an einer für die Zwecke dieses Staates besonders günstig gelegenen und ausgestatteten Erdenstelle begründet werden soll.

Plato sieht sich durch diesen Ausweg mit einem Schlag von all den Hindernissen befreit, welche sich im Rahmen des Bestehenden seinen Idealen entgegenstellten. Der Gesetzgeber, der sich außerhalb dieses Rahmens befindet, entgeht eben damit „dem heftigsten aller Vorwürfe" und den furchtbaren Gefahren jener Kämpfe, welche die Erschütterung einer festeingewurzelten Eigentumsordnung entfesseln würde. Er steht auf neuem Boden, wo ihn kein ererbtes Recht und Gesetz behindert. Eine ähnliche glückliche Lage, wie die, in welcher sich die Gründer und Gesetzgeber der peloponnesischen Dorerstaaten, „die Kolonien der Herakliden", befunden hätten, als sie ihr Gemeinwesen auf der Grundlage weitgehender Besitzesgleichheit einrichteten.[1])

[1]) 736c: *τόδε δὲ μὴ λανθανέτω γιγνόμενον ἡμᾶς εὐτύχημα, ὅτι καθάπερ εἴπομεν τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν ἀποικίαν εὐτυχεῖν, ὡς γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπικύνδινον ἔριν ἐξέφυγεν.* — 684d: *Οὐκ ἦν τοῖς νομοθέταις ἡ μεγίστη τῶν μέμψεων, ἰσότητα αὐτοῖς τινα κατασκευάζουσι τῆς οὐσίας, ἥπερ ἐν ἄλλαις νομοθετουμέναις πόλεσι πολλαῖς γίγνεται, ἐάν τις ζητῇ γῆς τε κτῆσιν κινεῖν καὶ χρεῶν διάλυσιν, ὁρῶν ὡς οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ τούτων γενέσθαι ποτὲ τὸ ἴσον ἱκανῶς.*

Freilich taucht dafür eine Schwierigkeit auf, welche nach Platos Ansicht im bestehenden Staat in diesem Grade nicht vorhanden ist, nämlich die Frage: Wie sind von der Kolonistengemeinde alle Elemente fernzuhalten, denen die für den Neubau der Gesellschaft unentbehrlichen sittlichen und geistigen Eigenschaften fehlen? Der Gesetzgeber des bestehenden Staates habe genügende Anhaltspunkte, um eine „Säuberung" vorzunehmen. Er kenne die schlimmsten Elemente, welche sich als unheilbar erwiesen, und könne sie durch Verbannung und Todesstrafe beseitigen. Er kenne insbesondere den Pöbel, der sich allezeit bereit erwiesen, seinen Führern zum Kampfe gegen die Besitzenden zu folgen, und entferne ihn „als eine im Staat ausgebrochene Krankheit" auf möglichst milde Weise durch eine systematische Organisation zur Auswanderung.[1]) Eine Säuberung, die um so gründlicher sein werde, je größer die Macht des Gesetzgebers ist, am gründlichsten, wenn er zugleich absoluter Fürst ist.

Anders der Leiter des Unternehmens, welches Plato im Auge hat. Er ist kein allmächtiger Despot und hat es anderseits mit Elementen zu tun, welche sich schwer übersehen lassen, weil sie aus verschiedenen Teilen der hellenischen Welt zusammengebracht sind. Die junge Kolonie wird mit einem See verglichen, in welchem Quellen und Gießbäche von allen Seiten her zusammenströmen. Es bedarf ganz besonderer Aufmerksamkeit, den „Zusammenfluß des Wassers so rein als möglich zu erhalten".[2]) Ja eine wirklich befriedigende Antwort lasse sich auf die Frage, wie denn die Reinigung am besten gelingen werde, a priori überhaupt nicht geben.

Trotzdem zweifelt Plato nicht — und darin ist er wieder ganz Optimist und Doktrinär —, daß die Schwierigkeiten und Gefahren, welche in der Zusammensetzung des für sein Experiment zur Verfügung stehenden Menschenmaterials liegen, von der Praxis schon überwunden werden würden. Er schneidet alle weiteren Einwände durch einen Machtspruch ab, indem er sich darauf beruft,

[1]) 735 d f.

[2]) 736 b.

daß es sich für ihn ja zunächst nur um die literarische Darstellung des Experiments, nicht um dessen praktische Ausführung handle! Er lädt den Leser ein, vorläufig mit ihm anzunehmen, die Bürgerschaft der neuen Kolonie sei bereits zusammengebracht und zugleich die Säuberung derselben von allen unlauteren Elementen nach Wunsch gelungen. Die schlecht gearteten Individuen unter den sich Meldenden seien nach einer genügend langen und strengen Prüfung bestimmt worden zurückzubleiben, tugendhafte Leute aber nach Kräften durch wohlwollendes Entgegenkommen für die Beteiligung gewonnen.[1])

Wie sich Plato diese Prüfung denkt, wird nicht gesagt. Immerhin liegt schon in der bloßen Forderung, daß jedem derartigen Unternehmen eine sorgfältige moralische Auslese vorangehen müsse, ein gewisser Vorzug der platonischen Auffassung vor der so mancher anderen Sozialisten. Man vergleiche z. B., wie leicht der Schöpfer von „Freiland" über das ganze Problem hinweggeht! Eines schönen Tages läßt er durch die Presse zweier Weltteile verkünden, daß sich eine Anzahl von Männern aus allen Teilen der zivilisierten Welt zu dem Werke vereinigt hätten, einen praktischen Versuch zur Lösung des sozialen Problems ins Werk zu setzen. Eine völlig genügende Bürgschaft für die Qualifikation der Mitglieder findet diese internationale Gesellschaft in ihrem Glauben an die Segnungen des geplanten Gemeinwesens und ihrer opferfreudigen Begeisterung. Sie leben in dem echt platonischen Gedanken, einen Staat zu gründen, der „Armut und Elend an der Wurzel fassen und mit diesen zugleich auch all jenen Jammer und die Reihe von Lastern vernichten wird, die als Folgeübel des Elends anzusehen sind". Und sie haben diese Überzeugung nicht bloß in Worten, sondern in ihrer Handlungsweise zum Ausdruck gebracht, indem sie — jeder nach seinen Kräften — zur Verwirklichung des gemeinsamen Zieles beigesteuert. „Diese Wohlhabenden und Reichen — sagt der Gründer der Gesellschaft und legt darauf ganz besonderen Nachdruck —,

[1]) Ebd.

die zum Teil mit vielen Tausenden von Pfunden an unserer Kasse erschienen, sie sind uns bis auf geringe Ausnahmen nicht bloß als Helfer, sondern zugleich als Hilfesuchende beigetreten; sie wollen das neue Gemeinwesen nicht bloß für ihre darbenden Mitbrüder, sondern zugleich für sich selbst gründen. Und daraus mehr als aus allem anderen schöpfen wir die felsenfeste Überzeugung von dem Gelingen unseres Werkes."[1])

Plato teilt diese Hoffnung nicht. Er verlangt von den Genossen seiner idealen Kolonie stärkere Bürgschaften als den Glauben an das verheißene Glück und die Leistung der materiellen Opfer, die sie um dieses Glückes willen bringen. Während die Verwirklichung von Freiland gesichert ist, wenn die Mitgliederliste der internationalen Gesellschaft eine genügende Anzahl von Beiträgen aufweist, ist dies bei Platos Kolonie erst dann der Fall, wenn es unzweifelhaft feststeht, daß deren Mitglieder einen genügenden Fonds von *sittlichen* Kräften mitbringen. Auch sucht Plato noch eine weitere Bürgschaft darin, daß seine Kolonisten in ihren Rechtsanschauungen, ihren sittlichen und religiösen Ideen von vorneherein ein gewisses einheitliches Gepräge zeigen; er will sie vorwiegend aus Ländern dorischen Stammes, aus Kreta und dem Peloponnes genommen wissen,[2]) wo er in Staat und Gesellschaft bereits so manches verwirklicht fand, was sich mit seinen eigenen Idealen berührte.

Aber nicht nur das Volkstum, welches zum Träger dieser Ideale berufen wird, muß ganz bestimmten Voraussetzungen entsprechen, sondern auch die äußeren, physischen Bedingungen, unter denen der neue Staat ins Dasein treten soll, müssen ganz besonders günstige sein. Sorgfältig werden die Einflüsse erwogen, welche die Verhältnisse der äußeren Natur auf Volksgeist und Volksgemüt ausüben. Wenn man neuerdings gefordert hat, daß die Wissenschaft der Politik auf die Naturgeschichte des Volkes im Zusammenhang mit dem Lande zu begründen sei, so erscheint hier Plato als einer der ersten, welche dieser Forderung gerecht zu werden suchten.

[1]) Hertzka, Freiland S. 6.

[2]) 708a.

Seine Erörterungen über das Ineinanderwirken der physischen und moralischen Welt, über den Kausalzusammenhang zwischen Landes- und Volksnatur berühren sich unmittelbar mit den Ergebnissen der damaligen Naturwissenschaft, wie sie in den hochbedeutsamen Untersuchungen des Hippokrates und seiner Schule über die psychologisch-physiologischen Einwirkungen von Boden, Klima usw. vorlagen.

Ganz im Geiste des großen Arztes von Kos nimmt Plato einen Zusammenhang zwischen der Landesnatur und der größeren oder geringeren sittlichen und intellektuellen Tüchtigkeit des Volkes an. Er hebt die einzelnen physikalischen Verhältnisse hervor, die nach seiner Ansicht nicht bloß auf den Körper, sondern auch auf das Seelenleben einen guten oder schlimmen Einfluß auszuüben vermögen: das System der Luftströmungen, die Temperatur der Atmosphäre, die Beschaffenheit des Wassers und der Nahrung,[1] und er fordert daher auch von dem Staatsmann und Gesetzgeber eine sorgfältige Erwägung aller in Betracht kommenden Naturfaktoren, die seine Bemühungen um die sittliche und geistige Hebung der Völker ebensosehr erleichtern, wie erschweren können.[2]

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint als eine der wichtigsten Vorfragen die richtige Ortswahl. Plato nimmt an, daß auch diese Frage befriedigend gelöst sei. Er weist auf einen herrenlosen Landstrich im Innern der Insel Kreta hin,[3] wo sich alle die geographischen Voraussetzungen finden sollen, die für das Gedeihen des geplanten Gemeinwesens notwendig seien.

Der Platz für die Stadtgründung ist 80 Stadien (zwei geographische Meilen) von der Meeresküste entfernt. Eine nach Platos Anschauung sehr günstige Lage! Denn der Staat nach seinem

[1] 747 d.

[2] Ebd. Vgl. meine „Hellenischen Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte", 1879, S. 59 ff.

[3] Nach Plato war die in Aussicht genommene Gegend einst von thessalischen Magneten bewohnt gewesen, dann aber — seit deren Auswanderung nach Asien — unbesiedelt und wüste liegen geblieben. Daher bezeichnet er die neue Anlage wiederholt als „Stadt der Magneten". 704 c, 860 d.

Herzen kann ja nur ein Agrikulturstaat sein, in dem Handel und Gewerbe zu möglichster Bedeutungslosigkeit herabgedrückt sind.[1]) Dieser Staat flieht daher die Nachbarschaft des Meeres, weil sie die Bürger mit Handelsgeist und krämerischer Gewinnsucht erfülle, den Volkscharakter trügerisch und unzuverlässig mache und so die Bürger im Verkehr unter sich, wie mit anderen Menschen der Treue und dem Wohlwollen entfremde.[2]) Auch ist hier gar kein besonderes Bedürfnis nach Seeverkehr und überseeischem Handel vorhanden. Denn das Land bringt fast alle notwendigen Erzeugnisse selbst hervor, es bedarf keiner nennenswerten Einfuhr; anderseits ist infolge seines gebirgigen Charakters diese Ergiebigkeit keine so große, daß sie zu einem lebhaften Ausfuhrhandel Veranlassung geben könnte. Überhaupt ist eine maritime und kommerzielle Entwicklung außerordentlich dadurch erschwert, daß das Material für den Schiffsbau so gut wie völlig fehlt. Alle die Hölzer, deren dieser bedarf, die Tanne, die Fichte, die Föhre, die Zypresse, die Platane, sind entweder in ungenügender Zahl oder in ungenügender Größe vorhanden. Angesichts dieser „glücklichen" Naturverhältnisse ist auch nicht an eine starke Entwicklung der Geldwirtschaft zu denken. Mit dem auswärtigen Handel kommt die größte Gefahr für die Volksmoral, die Überschwemmung des Landes mit Gold- oder Silbergeld, von vorneherein in Wegfall.[3])

So kann denn mit gutem Vertrauen auf die Zukunft die Einrichtung des neuen Gemeinwesens in Angriff genommen werden. Möglichst in der Mitte des ganzen Gebietes erhebt sich, von einer kreisrunden Ringmauer umgeben, die Landesburg mit dem Heiligtum der Schutzgötter des Staates, der Hestia, des Zeus und der Athene. Radial von diesem Zentrum aus wird das anschließende Stadtgebiet in zwölf Quartiere eingeteilt und dementsprechend das ganze platte Land in zwölf Flurbezirke, und zwar sind die Flurbezirke ihrer Größe nach ungleich, d. h. breiter oder schmäler, in-

[1]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3.

[2]) 705a. Vgl. dagegen Hegels Meereshymnus (Werke IX 108)!

[3]) 705b f.

dem die mit gutem Boden einen kleineren Umfang bekommen, die weniger ergiebigen einen größeren. Durch eine weitere Unterabteilung wird dann — der Zahl der Bürger entsprechend — die gesamte Landesmark nach demselben Prinzip unter genauer Beobachtung der Bodenbeschaffenheit in 5040 ungleich große, aber dem Ertrag nach gleiche Grundstücke zerlegt, und von diesen wieder jedes in zwei Teile.[1]) Je zwei dieser Teilstücke werden zu einem Los vereinigt, das den Landanteil des einzelnen Bürgers repräsentiert, und zwar in der Weise, daß immer ein in der Nähe der Stadt gelegenes Stück mit einem ferner liegenden verbunden wird.[2]) Die Zuweisung dieser zweigeteilten Hufen an die Bürger erfolgt durch das Los, so daß die denkbar vollkommenste Gleichheit alles Grundbesitzes hergestellt ist. Aber auch das bewegliche Vermögen, das die Kolonisten mitbringen, soll mit dem Gleichheitsprinzip möglichst in Einklang gebracht werden. Es wird öffentlich aufgezeichnet und dann möglichst gleichmäßig unter die zwölf Abteilungen verteilt, in welche die Bürgerschaft — entsprechend den zwölf Bezirken des Landes — gegliedert ist.[3]) Endlich erhält jeder Bürger zwei Häuser, eines in der Stadt und eines auf dem platten Lande.[4])

Wie das ganze Land seinen Mittelpunkt in der Stadt findet, so jeder der zwölf Bezirke in dem Marktflecken, der in seiner ganzen baulichen Einrichtung ein Abbild der Stadt im kleinen ist. Er hat einen Marktplatz mit den Heiligtümern der Stadtgötter und der

[1]) Die Zahl 5040 ist mit Rücksicht auf die komplizierten Teilungen gewählt. Da sie durch alle einfachen Zahlen bis 10 und dann wieder durch 10 ohne Bruch teilbar ist, so bietet sie eine bequeme Grundlage für die Flurteilung, wie für die politische und militärische Gliederung des Volkes. 737e.

[2]) 745d.

[3]) ib.: *νείμασθαι δὲ δεῖ καὶ τοὺς ἄνδρας δώδεκα μέρη, τὴν τῆς ἄλλης οὐσίαν εἰς ἴσα ὅ τι μάλιστα τὰ δώδεκα μέρη συνταξάμενον, ἀπογραφῆς πάντων γενομένης.* Diese Ausgleichung ist allerdings nur eine annähernde (vgl. 745a). Der reichere Kolonist muß sich mit einem gewissen Maximum begnügen, damit für den ärmeren ein Minimalbesitz zur Verfügung stehe.

[4]) 745e. Vgl. 775e. Die Höfe auf dem platten Lande sind insbesondere für die erwachsenen Söhne und Erben der Hufner bestimmt.

Schutzgottheiten des Bezirkes, zu deren Festen die Bewohner desselben sich hier zu versammeln pflegen; er ist Stützpunkt der Landesverteidigung und zugleich Wirtschaftszentrum, indem hier als Beisassen und Fremde die Gewerbetreibenden zusammenwohnen, deren die Landwirte der Umgegend bedürfen.[1]) Die übrige gewerbliche Bevölkerung bewohnt das Weichbild der Stadt in eigenen Vororten, die sich — je einem der zwölf Stadtquartiere entsprechend — rings um die Stadt herumziehen, so daß die in der Stadt wohnenden Bürger von der gewerbetreibenden Bevölkerung räumlich vollkommen getrennt sind.

Diese räumliche Trennung soll auch eine wirtschaftliche und Klassenscheidung sein. Denn der Vollbürger hat keinen anderen Beruf, als den des Bürgers. „Die allgemeine Ordnung des Staates herzustellen und zu erhalten ist eine Kunst, welche den Bürger vollständig in Anspruch nimmt, viel Übung und mannigfache Kenntnisse erfordert und sich nicht als Nebenwerk betreiben läßt.“[2]) — Wer es zum Hauptwerk seines Lebens macht, seine Leibes- und Seelenkräfte zur Vollkommenheit zu bringen, findet zweimal soviel, ja noch weit mehr zu tun, als derjenige, dem das Streben nach dem pythischen oder olympischen Sieg zu allen andern Geschäften des Lebens keine Zeit übrig läßt.[3]) Daher ist den Bürgern jeder Betrieb von Handel und Gewerbe untersagt. Die wirtschaftliche Grundlage ihrer Existenz ist einzig und allein der — von unfreien Landarbeitern bestellte — Grundbesitz, der für den mäßigen Unterhalt einer Familie ausreicht. Auch erhält der Grundbesitz eine soziale Organisation, welche alles sorgfältig fernehält, was das Eindringen merkantiler Spekulation und einseitig kapitalistischer Tendenzen begünstigen, was überhaupt die einmal festgesetzte Ordnung stören könnte.

Wenn auch auf den gemeinwirtschaftlichen Betrieb des Ackerbaues als auf ein unausführbares Ideal verzichtet wird, so soll

[1]) 848 e.
[2]) 846 d.
[3]) 807 c.

doch der Gedanke strenge festgehalten werden, daß aller Grund und Boden als Gemeingut des ganzen Staates zu betrachten ist, daß daher der Besitz, der dem einzelnen durchs Los zugefallen, nur ein Nutzungsrecht gewährt.[1]) Der Boden, den er bebaut, ist des Vaterlandes Erde, die er noch sorgfältiger hegen und pflegen muß, als Kinder ihre Mutter.[2]) Eine Auffassung, die ihren rechtlichen Ausdruck darin findet, daß jede Veräußerung, jeder Kauf oder Verkauf von Grund und Boden unbedingt ausgeschlossen ist.[3]) Der Landanteil jedes Bürgers ist für alle Folgezeit in den heiligen Tempelkatastern auf zypressenen Tafeln verzeichnet,[4]) er ist unteilbar und unveränderlich und kann von dem Vater stets nur auf einen einzigen Sohn oder Adoptivsohn übergehen, der in allen Stücken, in den Verpflichtungen gegen Haus und Staat, gegen Götter und Menschen, Rechtsnachfolger des Vaters ist.[5]) So soll die Zahl von 5040 Hufen stets unverrückt aufrecht erhalten werden.

Plato verhehlt sich nicht, daß das seine großen Schwierigkeiten haben werde, und er denkt auch auf mancherlei Mittel, denselben zu begegnen. Die Söhne, die auf der väterlichen Hufe keine Versorgung finden, sollen von anderen Bürgern adoptiert werden, die keine männliche Nachkommenschaft haben und zwar von solchen, „denen sie der Vater am liebsten gibt und die sie am liebsten nehmen".[6]) Wenn sich das aber auf dem Wege der Freiwilligkeit

[1]) 739e: *νεμέσθων δ' οὖν τοιᾶδε διανοίᾳ πως, ὡς ἄρα δεῖ τὸν λαχόντα τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως ξυμπάσης κτλ.*

[2]) ib.: *πατρίδος δὲ οὔσης τῆς χώρας θεραπεύειν αὐτὴν δεῖ μειζόνως ἢ μητέρα παῖδας.*

[3]) 741b. Der Bürger soll bedenken, daß sein Land den Göttern geheiligt ist (*τῆς γῆς ἱερᾶς οὔσης τῶν πάντων θεῶν*) und daß Priester und Priesterinnen unter Darbringung von nicht weniger als drei Opfern im Gebete erfleht haben, es möge den Käufer oder Verkäufer des Landloses die verdiente Strafe treffen.

[4]) 741c.

[5]) 740b.

[6]) 740c. Die Adoption erfolgt *κατὰ χάριν μάλιστα.*

nicht erreichen läßt, oder wenn ein Bürger eine zu große Zahl von Söhnen hat oder von Töchtern, die er nicht alle verheiraten kann, so soll die Staatsgewalt die nötigen Maßregeln ergreifen. Ihre Sache ist es überhaupt, mit allen Mitteln der Übervölkerung vorzubeugen, wie sie auch in dem umgekehrten Falle mit ihrer Fürsorge eintritt, wenn der Nachwuchs der Bevölkerung nicht genügen sollte, die Bürgerschaft vollzählig zu erhalten. Unter den „zahlreichen" Mitteln, welche „allzu reichliche Zeugung" hemmen, oder, wenn nötig, zur Aufziehung von Kindern ermuntern sollen, nennt Plato öffentliche Auszeichnungen, bezw. Ehrenstrafen, Ermahnungen und Zurechtweisungen der jüngeren Männer von seiten der älteren,[1]) und, wenn all dies versagt, im Falle dauernden Übergewichtes der Sterblichkeit über die Geburtsziffer 'Aufnahme von Fremden bis zur Herstellung der normalen Bürgerzahl,[2]) im Falle der Übervölkerung dagegen eine staatlich organisierte Auswanderung, bei der allerdings von Plato vorausgesetzt werden muß, daß es keines Zwanges bedürfen werde, um diejenigen, welche der Regierung für die Teilnahme an einer Koloniegründung geeignet erscheinen würden, zum Verzicht auf die Heimat zu bestimmen.[3]) Um so größer ist der Zwang, der — allerdings in Übereinstimmung mit der gemeingriechischen Rechtsanschauung — dem weiblichen Geschlecht auferlegt wird. Der nach dieser Anschauung den Verwandten zustehende Rechtsanspruch auf die Hand von Erbtöchtern, über welche der Vater nicht letztwillig verfügt hat, wird auch im platonischen Staate anerkannt, nur wird dieses Recht im sozialpolitischen Interesse dahin modifiziert, daß derjenige Verwandte den Vorzug erhält, der noch nicht im Besitz eines Landloses ist.[4])

Dank dieser Agrar- und Bevölkerungspolitik kann es unter

[1]) 740 d.

[2]) 741 e.

[3]) 740 e. Auf die gewaltsamen Mittel, welche die Bevölkerungspolitik des Idealstaates zur Anwendung bringt (vgl. oben S. 31), kommt hier Plato nicht mehr zurück.

[4]) 924 e.

den Bürgern weder landlose Proletarier, noch Latifundienbesitzer geben. Nur eine Möglichkeit sozialer und ökonomischer Ungleichheit bleibt auch hier: die des mobilen Kapitalbesitzes. Sie ganz zu beseitigen, ist bei der privatwirtschaftlichen Organisation der agrarischen Betriebe und bei der Institution des Privateigentums undenkbar. So soll wenigstens durch Aufstellung eines Minimal- oder Maximalbesitzes der Entstehung größerer Gegensätze vorgebeugt werden, und zwar soll als kleinstes Maß beweglichen Vermögens, dessen Verringerung nicht zulässig ist, der Wert einer Hufe — eines vollen Losanteiles — angenommen werden, als Maximum das Vierfache dieses Betrages.[1]) Was jemand darüber erwirbt, soll bei schwerer Strafe dem Staat und seinen Göttern dargebracht werden. Eine Vorschrift, mit deren Durchführung eine der höchsten Behörden betraut ist, welche sorgfältige Aufzeichnungen über das bewegliche Vermögen der Bürger macht und es einer gleich strengen Kontrolle unterwirft, wie das Grundeigentum.[2])

Auch darin erscheint die Stellung des mobilen Kapitals den Rechtsverhältnissen des Grundbesitzes möglichst angenähert, daß der einzelne nur ein stark beschränktes Verfügungsrecht über seine bewegliche Habe besitzt. Eine Beschränkung, die Plato in dem Abschnitt über die letztwilligen Verfügungen in besonders charakteristischer Weise motiviert hat.

„Freunde," läßt er den Gesetzgeber zu den Sterbenden sagen, „es ist schwer für euch, eure Verhältnisse und noch schwerer — um mit der Pythia zu reden — euch selbst zu erkennen. Daher erkläre denn ich euch, der ich euer Gesetzgeber bin, daß nicht einmal ihr selbst euer Eigen seid und noch weniger diese eure Habe, sondern daß dieselbe eurem ganzen Geschlechte gehört, sowohl dem, das vor euch war, als dem, das nach euch kommen wird, ja noch mehr, daß dieses ganze Geschlecht

[1]) 744d: *ἔστω δὴ πενίας μὲν ὅρος ἡ τοῦ κλήρου τιμή, ὃν δεῖ μένειν καὶ ὃν ἄρχων οὐδεὶς οὐδενί ποτε περιόψεται ἐλάττω γιγνόμενον.*

[2]) 745a.

samt seinem Vermögen dem Staate gehört.[1]) Wenn dem nun aber so ist, so werde ich es nicht gutwillig zugeben, daß euch jemand, während euer Geist von Krankheit und Alter erschüttert ist, mit Schmeicheleien umschleicht und euch zu Anordnungen beschwatzt, welche dem gemeinen Besten widersprechen. Vielmehr werde ich im Hinblick auf dieses gemeine Beste, auf das Wohl eures ganzen Geschlechtes, wie des ganzen Staates euch durch Gesetze beschränken, indem ich mit vollem Rechte den Vorteil des einzelnen geringer anschlage, als den der Gesamtheit.[2]) Darum möget ihr in Frieden und Wohlwollen gegen uns den Weg gehen, den ihr jetzt nach der Ordnung der menschlichen Natur betretet und euch darauf verlassen, daß wir für alles, was euch gehört, nach besten Kräften sorgen werden."

Nach solchem „freundlich ermahnenden" Eingang verfügt das Gesetz: Der Erblasser hat das Recht, denjenigen seiner Söhne, den er für den würdigsten erachtet, zum Erben der Hufe und des gesamten dazu gehörigen Inventars einzusetzen. Hat er noch andere Söhne, die nach dem Gesetz möglicherweise in eine Kolonie ausgesandt werden könnten, so kann er das übrige Vermögen nach Belieben unter sie verteilen. Dasselbe gilt für unverlobte Töchter. Dagegen dürfen Söhne, die bereits ein Haus haben (als Erben der väterlichen Hufe oder als Adoptivsöhne von Hufenbesitzern), nichts von diesem Vermögen erhalten, ebensowenig Töchter, die bereits verlobt sind. — Letzteres entsprechend dem Gesetz, das hier gleich miterwähnt sei, daß in diesem Staat niemand eine Mitgift nehmen

[1]) 923a: *ἔγωγ' οἶν νομοθέτης ὢν οὔθ' ὑμᾶς ὑμῶν αὐτῶν εἶναι τίθημι οὔτε τὴν οὐσίαν ταύτην, ξύμπαντος δὲ τοῦ γένους ὑμῶν τοῦ τε ἔμπροσθεν καὶ τοῦ ἔπειτα ἐσομένου, καὶ ἔτι μᾶλλον τῆς πόλεως εἶναι τό τε γένος πᾶν καὶ τὴν οὐσίαν.* Vgl. 877d: *οὐδεὶς οἶκος τῶν τετταράκοντα καὶ πεντακισχιλίων τοῦ ἐνοικοῦντος ἐστὶν οὐδὲ ξύμπαντος τοῦ γένους οὕτως ὡς τῆς πόλεως δημόσιός τε καὶ ἴδιος. δεῖ δὴ τήν γε πόλιν τοὺς αὐτῆς οἴκους ὡς ὁσιωτάτους τε καὶ εὐτυχεστάτους κεκτῆσθαι κατὰ δύναμιν.*

[2]) 923b: *ὅ τι δὲ τῇ πόλει τε ἄριστον πάσῃ καὶ γένει, πρὸς πᾶν τοῦτο βλέπων νομοθετήσω, τὸ ἑνὸς ἑκάστου κατατιθεὶς ἐν μοίραις ἐλάττοσι δικαίως.*

oder geben darf,[1]) damit nicht „Übermut bei den Weibern und sklavische Kriecherei um des Geldes willen bei den Männern entstehe.“ [2]) — Ebenso sollen diejenigen Söhne und Töchter, welche nach der Abfassung des Testamentes durch Adoption oder Heirat ihre Versorgung gefunden haben, das ihnen vermachte mobile Kapital an den Haupterben abtreten. Hat der Erblasser nur Töchter, so soll er nach freier Wahl einer derselben einen Gatten bestimmen, der natürlich noch keine Hufe besitzen darf, und ihn als Erben der Hufe an Sohnes Statt einsetzen. Falls eine solche Willenserklärung fehlt und unverheiratete Töchter vorhanden sind, bestimmt die Vormundschaftsbehörde für die Erbtochter einen Mann und zwar womöglich den nächsten Verwandten des Erblassers, dem dann das Erblos zugeteilt wird. Macht endlich jemand ein Testament, der völlig kinderlos ist, so soll er nur über den zehnten Teil des zum väterlichen Grundbesitz hinzuerworbenen Vermögens frei verfügen können; alles übrige hat er demjenigen zu hinterlassen, den er dem Gesetz gemäß adoptieren und zum Erben der Hufe bestellen muß, damit er sich so an ihm einen dankbaren Sohn erhalte.[3])

Aber selbst in dieser umfassenden, überall den individuellen Willen den Zwecken der Gemeinschaft unterwerfenden Regelung des Vermögensrechtes sieht Plato noch keine genügende Bürgschaft für die volle Verwirklichung dieser Zwecke. Er verbindet damit jenes noch ungleich tiefer eingreifende, jede kapitalistische Entwicklung der Volkswirtschaft im Keime erstickende System staatlicher Wirtschaftspolitik, welches wir bei der Darstellung der antikapitalistischen Gesamtanschauung Platos bereits in seinen Grundzügen kennen gelernt haben.[4]) Der Staat läßt nicht zu, daß Silbers- oder Goldes-

[1]) 742 c.

[2]) 774 d. Ausgenommen ist nur die Ausstattung in Kleidern usw. im Werte von 50, 100, 150, 200 Drachmen (zirka 120 Mark) je nach der Zensusklasse.

[3]) 923 c—924 a.

[4]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3.

reichtum einen festen Wohnsitz in ihm erhalte;[1]) er duldet daher im inländischen Verkehr nur eine Landesmünze von unedlem Metall, die außerhalb seiner Grenzen keine Gültigkeit hat. Hellenisches Kurant, Gold- und Silbergeld besitzt nur der Staat wegen seines nicht ganz zu vermeidenden Verkehres mit dem Ausland. Der Privatmann, der ins Ausland reist, was er übrigens nur mit Erlaubnis der Regierung tun darf, muß sich solches Geld an der Staatskasse einwechseln. Ebenso hat er alles, was er aus dem Ausland zurückbringt, an derselben Kasse wieder in Landesmünze umzutauschen.[2]) Aber auch der Gebrauch der Landesmünze ist ein außerordentlich beschränkter. Sie dient fast nur als Tauschmittel und Wertmaßstab. Das eigentliche Geld- und Kreditgeschäft ist durch die Unklagbarkeit von zinsbaren Darlehen, durch das Verbot des Zinsnehmens überhaupt unmöglich gemacht.[3])

Übrigens würde dasselbe für den Bürger von vorneherein gegenstandslos sein. Denn er hat sich durchaus mit dem Ertrage des Landbaues zu begnügen. Ebendeshalb ist ihm ja auch jede Beteiligung an Handelsgeschäften, an gewerblicher und Handwerkstätigkeit und sei es auch nur mittelbar durch seine Sklaven unter Androhung schwerer Strafen untersagt.[4])

Selbst in der Verwertung des Ertrages seiner Grundstücke sind ihm enge Grenzen gesteckt. Zunächst ist die Ernährung fast der ganzen bürgerlichen Bevölkerung Sache des Staates. In öffentlichen Speisehäusern vereinigen sich die Bürger und — infolge der

[1]) 801b: ... *οὔτε ἀργυροῦν δεῖ πλοῦτον οὔτε χρυσοῦν ἐν πόλει ἱδρυμένον ἐνοικεῖν.*

[2]) 742b.

[3]) 742c. Siehe Bd. I a. a. O.

[4]) 846d: ... *ἐπιχώριος μηδεὶς ἔστω τῶν περὶ τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα διαπονούντων, μηδὲ οἰκέτης ἀνδρὸς ἐπιχωρίου.* Vgl. 741c und die Strafbestimmung 919d: Wer irgend ein Gewerbe treibt, das ins Gebiet des Kleinhandels einschlägt, macht sich „der Beschimpfung seines Geschlechtes" schuldig und wird zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Hilft das nicht und wird er rückfällig, so wird die Gefängnisstrafe verdoppelt und so in jedem weiteren Falle!

grundsätzlichen Gleichstellung des weiblichen Geschlechts — auch die Bürgerinnen mit ihren Kindern alltäglich zu gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen nach dem Vorbild des kretischen Syssitieninstitutes alle Bürger einen Teil der Erträge ihrer Landwirtschaft zu steuern haben.[1]) Aber auch in der Verfügung über das, was dem einzelnen nach dieser Abgabe übrig bleibt, ist er durch den Staat vielfach gebunden.

Handelt es sich doch hier um ein Gebiet der Volkswirtschaft, das bereits der bestehende Staat zum Gegenstand besonderer staatlicher Bevormundung gemacht hatte. Die ganze Situation der Stadtstaatwirtschaft mit ihrem beschränkten Produktionsgebiet und ihrem oft recht unzulänglichen System der Lebensmittelversorgung hatte auch in den fortgeschrittensten Gemeinwesen zu einem System staatlicher Regulative geführt, welches durch Gesetze gegen Aufkauf und Kornwucher, durch Ausfuhrverbote, Stapelrechte usw. den Nahrungsmittelverkehr im Interesse der Gesamtheit künstlich zu regeln suchte.[2])

Der platonische Idealstaat, der alle Voraussetzungen der Stadtstaatwirtschaft herübernimmt und die Schwierigkeiten derselben durch möglichste Isolierung gegenüber der Außenwelt noch vermehrt, ist natürlich genötigt, auch dieses staatliche Bevormundungssystem nach allen Seiten hin auszubauen und zu verschärfen.

Die Grundlage seiner Agrarpolitik ist das unbedingte Verbot jeder Ausfuhr von landwirtschaftlichen Erzeugnissen, sowie die volle Öffentlichkeit der Ernteerträge und Vorräte, ihr Ziel, die letzteren stets in richtigem Verhältnis zum augenblicklichen und künftigen Bedarf zu erhalten. Es soll nicht zu wenig und nichts zu teuer auf den Markt kommen. Zu dem Zweck haben alle Bürger den gesamten Jahresertrag ihrer Landwirtschaft in zwölf Teile zu teilen und jedes Zwölftel wieder in drei verhältnismäßige Teile nach einem Maßstab, der durch das Zahlenverhältnis von Bürgern, Unfreien und Beisassen bestimmt wird.[3]) Der letztere Teil wird wie eine

[1]) 780b ff.

[2]) Vgl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener 1^2 S. 103 ff.

[3]) 847e.

Art Lieferung aufgefaßt, welche die Landwirte in festgeregelter Weise gegen Entgelt der gewerblichen Bevölkerung zu leisten haben. Keiner darf etwa in spekulativer Absicht Vorräte länger zurückhalten oder eher veräußern, oder in anderen Quantitäten oder anderswo — etwa an Aufkäufer — verkaufen, als der Staat vorschreibt. Vielmehr soll jeder Bürger in monatlichen Zwischenräumen den zwölften Teil der zum Verkauf an die Beisassen bestimmten Vorräte durch eigens dazu bestimmte Mittelspersonen — nichtbürgerlichen Standes — auf den „Fremdenmarkt" bringen lassen, damit das gewohnte Angebot niemals willkürlich gestört, die Größe und der Preis der zu Markte gebrachten Vorräte möglichst vor Schwankungen bewahrt bleibe.[1]) Was vollends die für den eigenen Bedarf der bürgerlichen und ackerbauenden Bevölkerung vorbehaltenen Erzeugnisse der Landwirtschaft betrifft, so soll hier jede Vermittlung durch den Zwischenhandel, wie er für die Beisassen und Fremden — allerdings nur in der Form der „Höckerei" — ausdrücklich zugelassen wird, in Wegfall kommen. Der Landwirt soll von diesem Teil seiner Erzeugnisse immer nur wieder an den Landwirt, d. h. der Bürger an den Bürger verkaufen.[2])

Die Wirksamkeit dieser Gesetzgebung reicht nun aber natürlich noch weiter über den Kreis des Bürgertums hinaus. Auch in der Handel und Gewerbe treibenden Klasse sollen spekulative und kapitalistische Tendenzen keinen Nährboden finden. Die für den Insassen ebenso, wie für den Bürger geltenden Bestimmungen über Geld- und Kreditverkehr stecken dem Erwerbstrieb auch dieser Klasse von vorneherein die engsten Grenzen.

Sie hat ja ohnehin keine Zukunft in einem Staat, der als

---

[1]) 849 b. Am ersten Monatstag ist Kornmarkt, wo sich jeder Beisasse und Fremde auf einen Monat mit Brotfrucht zu versorgen hat; am zehnten Markt für alle flüssigen Erzeugnisse, am zwanzigsten Viehmarkt, immer für die gleiche Zeit. An dem letzten Markttag sollen auch alle Nebenprodukte der Landwirtschaft zum Verkauf kommen, wie Felle und sonstige Bekleidungsstoffe, Geflechte, Filzwaren usw.

[2]) 849 c.

reiner Agrikulturstaat sich noch etwas darauf zugute tut, daß er — dank seinen unentwickelten volkswirtschaftlichen Verhältnissen — „nicht halb so viel Gesetze" braucht, wie die meisten anderen Staaten, insbesondere „fast kein Gesetz über Seewesen, über Groß- und Kleinhandel, über Gasthäuser, über Zölle[1]) und Bergwerke, über Darlehen und Wucher", — in einem Staat, der „das alles ruhig von der Hand weisen kann, weil er es nur mit Ackerbauern, Hirten, Bienenzüchtern und solchen zu tun hat, welche diesen die nötigen Hilfsmittel und Werkzeuge besorgen".[2])

Die ganze Tätigkeit von Handel und Gewerbe hat sich eben darauf zu beschränken, einer ackerbauenden Bevölkerung die unentbehrlichsten Handwerkserzeugnisse und sonstigen Bedarfsgegenstände zu liefern. Eine Grenze, die dadurch noch enger gezogen wird, daß der Staat sorgfältig darauf bedacht ist, die Lebensbedürfnisse der herrschenden Klasse auf einem möglichst bescheidenen Niveau zu erhalten, und daher von vorneherein nur solche Gewerbe zuläßt, welche „notwendige" Bedürfnisse befriedigen.[3])

Der ganze ohnehin im allerengsten Rahmen sich bewegende Ein- und Ausfuhrverkehr steht unter schärfster staatlicher Kontrolle, welche nur das ins Land läßt, was nun einmal nicht entbehrt werden kann, und anderseits jede Ausfuhr der im Innern verwendbaren Erzeugnisse des Landes unmöglich macht.[4])

Und nicht genug, daß der Kreis der Objekte, an denen sich der geschäftliche Unternehmungsgeist betätigen könnte, ein überaus enger ist, auch innerhalb der ihm tatsächlich zugestandenen Sphäre ist Gewerbe und Handelsverkehr in hohem Grade gebunden.

Abgesehen von den ohnehin schon schwer genug auf ihm lastenden Normen über Geld- und Kreditwesen sieht sich dieser ganze Verkehr einem System staatlicher Regulative unterworfen, welches den Handel- und Gewerbetreibenden auf Schritt und Tritt daran

[1]) Es gibt in diesem Staat weder Einfuhr- noch Ausfuhrzölle 847b.
[2]) 842d.
[3]) 920b.
[4]) 847b ff.

erinnert, daß er nichts als ein wirtschaftlicher Funktionär im Dienste des Landes sein soll,[1]) daß er sich daher jeder spekulativen Ausbeutung seines Berufes, jedes Gedankens der „Bereicherung" entschlagen und mit dem „mäßigen" Ertrag seiner Arbeit zufrieden sein muß, den der Staat als zulässig anerkennt.[2])

Um alle Überteuerung und Übervorteilung zu verhindern, werden die Preise sämtlicher Waren nach dem Rate der Sachverständigen von den Behörden festgesetzt.[3]) Dieselben haben zugleich sorgfältig darüber zu wachen, daß der Kapitalismus und die kapitalistische Spekulation, die aus dem Hauptnahrungszweig des Landes, aus der Agrikultur, verbannt sind, nicht auf anderen Gebieten der Volkswirtschaft emporkommen. Wie es keinen Großgrundbesitz geben soll, so auch keine kapitalistischen Großunternehmungen, die zur Konzentrierung bedeutender Kapitalien im Handel und Gewerbe führen könnten. Die Kleinbetriebe sollen erhalten bleiben, aller Handel möglichst nur Kleinhandel (*καπηλεία*), alle Industrie nur Handwerk sein. Die kaufmännische Vermittlung soll möglichst ausgeschlossen und zu dem Zweck von Staats wegen auf eine systematische Beschränkung der Zahl der im Zwischenhandel beschäftigten Individuen und Gewerbe hingearbeitet werden.[4]) Was insbesondere die Handwerke betrifft, so soll die von der kapitalistischen Spekulation der Zeit so energisch ausgebeutete Möglichkeit, durch Beschäftigung zahlreicher in verschiedenen Techniken ausgebildeter Sklaven gleichzeitig mehrere Gewerbebetriebe in der Hand eines Unternehmers zu konzentrieren, völlig beseitigt werden. Jeder soll nur das Gewerbe treiben, das er selbst erlernt hat, und nicht etwa aus der Tätigkeit zahlreicher Sklaven, die er für sich in anderen Handwerken beschäftigt, größere Einkünfte beziehen, als aus dem

[1]) 920e. Vgl. Bd. I a. a. O.

[2]) 847d. Hier kommen die Bd. I a. a. O. besprochenen Grundanschauungen Platos über die Beseitigung des spekulativen Charakters des Handels zum prägnanten Ausdruck.

[3]) 847b, 920c.

[4]) 919c.

Gewerbe, das er selber versteht.[1]) Eine Bestimmung, die zwar durch das auch hier strenge durchgeführte Prinzip der Arbeitsteilung gefordert ist, die aber unverkennbar — wie ja die von Plato gewünschte Arbeitsteilung selbst — ein Kampfmittel gegen das Kapital und die kapitalistische Betriebsweise bildet.

Sollte es aber trotz all dieser Schranken einem Handel oder Gewerbe treibenden Beisassen gelingen, sein Vermögen über das Durchschnittsmaß dessen zu steigern, was der grundangesessene Bürger besitzt, so ist seines Bleibens nicht länger im Lande! Während für den Bürger der vierfache Wert einer Landhufe als Maximum des Erwerbes festgesetzt ist, wird dem Beisassen nur das Doppelte dieses Wertes, also die Hälfte des für den Bürger erreichbaren Kapitalbesitzes gestattet.[2]) Alle Beisassen, deren Vermögen die Schatzung der dritten von den vier Zensusklassen der Bürgerschaft übersteigt, sollen binnen Monatsfrist von dem Tage an, wo dieser Vermögenszuwachs eintritt, mit ihrer ganzen Habe das Land verlassen, und es soll den Behörden nicht gestattet sein, ihnen die Erlaubnis zu längerem Bleiben zu gewähren! Wer sich dem zu entziehen sucht, soll mit dem Tode bestraft und sein Vermögen für den Staatsschatz eingezogen werden![3]) — Übrigens ist dem Vermögenserwerb der Beisassen schon dadurch eine absolute Grenze gesetzt, daß dieselben überhaupt nicht auf Lebenszeit zum Aufenthalt

[1]) 846e: *μηδεὶς χαλκεύων ἅμα τεκταινέσθω, μηδ' αὖ τεκταινόμενος χαλκευόντων ἄλλων ἐπιμελείσθω μᾶλλον ἢ τῆς αὐτοῦ τέχνης, πρόφασιν ἔχων, ὡς πολλῶν οἰκετῶν ἐπιμελούμενος ἑαυτῷ δημιουργούντων εἰκότως μᾶλλον ἐπιμελεῖται ἐκείνων διὰ τὸ τὴν πρόσοδον ἐκεῖθεν αὐτῷ πλείω γίγνεσθαι τῆς αὐτοῦ τέχνης, ἀλλ' εἷς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κεκτημένος ἀπὸ ταύτης ἅμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω.*

[2]) Dasselbe gilt für den Freigelassenen, nur daß dieser insofern einer noch größeren Beschränkung unterliegt, als er auf keinen Fall reicher werden darf, als sein Herr, und alles, was er mehr erwirbt, an diesen abliefern muß. 915a.

[3]) 915b: *ἐὰν δὲ τῷ ἀπελευθερωθέντι ἢ καὶ τῶν ἄλλων τῳ ξένων οὐσία πλείων γίγνηται τοῦ τρίτου μεγέθει τιμήματος ᾗ ἂν τοῦτο ἡμέρᾳ γένηται, τριάκοντα ἡμερῶν ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας λαβὼν ἀπίτω τὰ ἑαυτοῦ καὶ μηδεμία τῆς μονῆς παραίτησις ἔτι τούτῳ παρ' ἀρχόντων γιγνέσθω.*

und Gewerbebetrieb zugelassen werden. Keiner darf länger als zwanzig Jahre — vom Tage seiner Einschreibung an — im Lande bleiben; ist diese Zeit um, so hat er mit seinem Hab und Gut von dannen zu ziehen! Nur ausnahmsweise wird auf Grund hervorragender Verdienste um das Land von Rat und Volksversammlung ein Aufschub oder die Erlaubnis zum Bleiben bewilligt. Gleiches gilt für die Söhne der Beisassen, bei denen das vollendete fünfzehnte Lebensjahr als Anfangstermin angenommen wird, sowie für die Freigelassenen.[1])

Eine weitere Konsequenz der antikapitalistischen Handels- und Gewerbepolitik des Gesetzesstaates ist die unbedingte Öffentlichkeit des geschäftlichen Lebens. Wenn dieser Staat schon die ungleich durchsichtigeren Vermögensverhältnisse der grundbesitzenden Klasse einer systematischen Kontrolle unterwerfen zu müssen glaubte, wie viel mehr mußte er auf einer beständigen Offenlegung des gewerblichen Lebens bestehen, dessen wirtschaftlicher Ertrag ohne das volle Licht der Publizität sich aller Beurteilung entzieht! Ohne die Publizität des Geschäftsbetriebes hätte ja nichts den Geschäftsmann verhindern können, den Gewinnertrag seines Gewerbes so zu verschleiern, daß die Vorschriften über das zulässige Maximum des gewerblichen Kapitalbesitzes mehr oder minder illusorisch geworden wären. Wie daher der Staat durch Grundkataster und fortlaufende Aufzeichnungen über den gesamten beweglichen und unbeweglichen Besitz der Bürgerschaft unterrichtet ist, so scheut er auch vor der schwierigeren, aber von seinem Standpunkte aus unabweisbaren Aufgabe nicht zurück, durch analoge Aufzeichnungen über Vermögen und Erwerb der Beisassen den Ertrag von Handel und Gewerbe, den Verdienst jedes einzelnen, die Zu- oder Abnahme seines Vermögens allezeit evident zu erhalten.[2])

---

[1]) 850b, c, 915b. In letzterem Falle tritt auch noch die Erlaubnis des Freilassers hinzu.

[2]) 850a: *τὸ δὲ ὠνηθὲν ἢ πραθὲν ὅσῳ πλέον ἂν ᾖ καὶ πλέονος ἢ κατὰ τὸν νόμον, ὃς εἴρηκε πόσου προσγενομένου καὶ ἀπογενομένου δεῖ μηδέτερα τούτων ποιεῖν, ἀναγραφήτω τότ' ἤδη παρὰ τοῖς νομοφύλαξι τὸ πλέον, ἐξαλει-*

Die amtliche Statistik ist hier zu einer Vollkommenheit ausgebildet, daß niemand die Art und Weise, wie er seine Arbeitskraft und sein Kapital verwendet, geheimhalten kann, daß alle geschäftlichen Unternehmungen und die Höhe der erzielten Gewinne bis ins einzelne hinein den staatlichen Gewalten klar vor Augen liegen. Es ist in der denkbar vollkommensten Weise dafür gesorgt, daß niemand sich für seine Person den Konsequenzen jener großen allgemeinen Prinzipien zu entziehen vermag, auf denen sich der Staat aufbaut. —

Daß ein solcher Staat auch außerordentliche Mittel anwenden wird, um Ehrlichkeit und Solidität im Warenverkehr, im Handel und Wandel zu fördern, ist von vorneherein zu erwarten, und es wird uns in der Tat eine Anzahl von Bestimmungen aus dem Polizeirecht, insbesondere aus der Marktordnung[1]) des Gesetzesstaates mitgeteilt, die durchaus im Geiste des bisher entwickelten Systems gehalten sind. Es wird da vorgeschrieben, daß aller Kauf und Verkauf auf dem Markte und an den für die einzelnen Warengattungen angewiesenen Stellen stattfinde und zwar in der Weise, daß die Ware sofort von dem Käufer in Empfang genommen und bar bezahlt wird.[2]) Wer außerhalb des Marktes oder auf Borg verkauft, tut dies auf eigene Gefahr, denn das Gesetz gewährt ihm kein Klagerecht gegen den Käufer.[3]) Da ferner die obrigkeitlichen Warentaxen nur eine Maximalgrenze festsetzen, innerhalb deren dem Verkäufer für die Preisbestimmung immerhin ein gewisser Spielraum bleibt, so werden die Mißstände, die sich daraus im Verkehr ergeben könnten, durch die Vorschrift bekämpft, daß alle Preise wenigstens feste sein sollen. Niemand soll doppelte Preise führen.

φέσθω δὲ τὸ ἐναντίον. τὰ αὐτὰ δὲ καὶ περὶ μετοίκων ἔστω τῆς ἀναγραφῆς πέρι τῆς οὐσίας.

[1]) Dieselbe ist auf eine Säule vor dem Amtshause der Marktaufseher eingegraben. 927e.

[2]) 915d, vgl. 849d.

[3]) 915e. Eine Ausnahme bilden die auf Bestellung gelieferten Arbeiten. Siehe unten.

Wenn er daher das, was er für seine Waren einmal gefordert hat, nicht erhalten kann, soll er sie lieber wieder mit nach Hause nehmen, als an dem betreffenden Tage die Preise ändern.[1]) Ebenso sind alle Mittel der Reklame strenge verpönt: kein Verkäufer soll seine Waren anpreisen oder gar ihre Güte mit einem Schwur beteuern.[2])

Wer sich gegen diese Vorschrift vergeht, kann von jedem — über dreißig Jahre alten — Bürger, der die eidliche Anpreisung vernommen, körperlich gezüchtigt werden! Ja, es ist dies sogar die Pflicht des Bürgers, deren Versäumnis er mit der öffentlichen Rüge büßt, daß er „das Gesetz verraten".[3]) Wer vollends im Warenverkauf betrügt, z. B. verfälschte Waren verkauft, soll nicht nur derselben verlustig gehen, sondern auch für jede Drachme des geforderten Preises auf öffentlichem Markt einen Geißelhieb erhalten, nachdem vorher der Grund der Bestrafung von dem Herold öffentlich verkündet worden.[4])

Harte Strafe trifft auch den Kontraktbruch. Der Lohnhandwerker,[5]) der Arbeiter, der die ausbedungene Arbeit nicht leistet, der Gewerbsmann, der die bestellte Ware böswilligerweise nicht zur verabredeten Zeit liefert, hat dem Besteller nicht nur den vollen Wert der Arbeitsleistung oder der Ware zu entrichten, sondern sie überdies in der vorher ausbedungenen Zeit unentgeltlich zu liefern.[6]) Anderseits soll auch der Besteller, der für geleistete Arbeit nicht zur bestimmten Zeit den versprochenen Lohn oder Preis zahlt, den doppelten Betrag desselben schuldig sein; und wenn er die Zahlung über ein Jahr anstehen läßt, soll er überdies monatlich von jeder Drachme einen Obolos (1/6), also jährlich 200 % als Zins

[1]) 917 b.
[2]) 917 c.
[3]) Ebd.
[4]) 917 d.
[5]) Das Handwerk ist für diese ganze Auffassungsweise offenbar mehr Lohnhandwerk, als Waren verkaufendes Handwerk.
[6]) 921 b.

bezahlen, trotz des sonst geltenden Grundsatzes der Zinslosigkeit aller Schuldkapitalien.[1])

Auch die Religion wird angerufen, um die Zwecke dieser Gesetzgebung zu erreichen. Es wird ein großer Nachdruck darauf gelegt, daß das Gewerbe unter der Obhut der Götter steht, des Hephästos und der Athene, in welchen besonders die Metalltechnik und die Gewebeindustrie ihre Patrone verehrt. Sie erscheinen gewissermaßen als die Ahnherren aller Gewerke, und daher die einzelnen Gewerksgenossen naturgemäß bestrebt, ihnen durch gesetzwidrige Handlungen keine Schande zu machen.[2])

3.

Die Lebensordnung des Bürgerstandes.

Wie Plato auf dem gesamten Gebiete der materiellen Interessen und des wirtschaftlichen Daseins dem individuellen Leben und Streben seine Bahnen vorschreibt und seine Ziele setzt, so soll auch auf allen anderen Lebensgebieten, die für die Erreichung der Staatszwecke irgend in Betracht kommen, der einzelne Bürger der beständigen Zucht und Leitung des Staates unterworfen sein. Gegenüber dem individualistischen Freiheitsprinzip der Demokratie mit seiner einseitigen Betonung „der Freiheit des individuellen Denkens und Handelns“ [3]) wird hier ebenso einseitig das Ordnungsprinzip bis in seine äußersten Konsequenzen zur Geltung gebracht. Was Perikles in der Lobrede auf die Demokratie als einen ihrer größten Vorzüge gepriesen, daß sie unbeschadet der Gesetzlichkeit und Sittlichkeit der Bürger alle „lästige“ staatliche Einmischung in das Privatleben und den Privatverkehr unterlassen könne,[4]) das wird

[1]) 921 c.

[2]) 920 e: *οἷς (δημιουργοῖς) δὴ περὶ τὰ τοιαῦτα οὐ πρέπον ἂν εἴη ψεύδεσθαι, θεοὺς προγόνους αὐτῶν αἰδουμένους.*

[3]) liberty of individual thought and action, liberty and diversity of individual life, wie der moderne Geschichtschreiber der hellenischen Demokratie dies ihr Prinzip bezeichnet.

[4]) Thukydides II 37.

hier ohne weiteres als eine Illusion bezeichnet. Wenn man der Ansicht sei, daß das Gesetz das Verhalten der einzelnen nur soweit zu regeln habe, als Fragen des öffentlichen Rechtes und des sozialen Zusammenlebens in Betracht kämen, daß es dagegen für das Privatleben „nicht einmal der allerdringendsten Gesetze bedürfe", so sei das ein Irrtum. Das Gesetz könne nie darauf rechnen, daß der einzelne in seinem politischen und sozialen Verhalten allen Anforderungen gerecht werden würde, wenn es nicht gleichzeitig auch das Leben des Individuums einer systematischen Ordnung unterwerfe, die niemandem gestattet, „seine Tage nach Belieben zu verbringen".[1])

Darin liegt nach Platos Ansicht kein ungerechtfertigter Zwang — auch der Gesetzesstaat soll ja ein wahrhaft freier Staat sein[2]) —, vielmehr ist nur so der Anspruch aller auf die Erreichung des höchstmöglichen Glückes durch den Staat realisierbar.[3]) Sollen sie durch den Staat glücklich werden, so müssen sie, da die Vorbedingung alles Glückes die Tugend ist, sich auch vom Staate zur Sittlichkeit erziehen lassen.[4]) Daher erscheint auch die Hoffnung berechtigt, daß der einzelne in richtiger Erkenntnis der Notwendigkeit und des Segens solcher Regelung des individuellen Lebens dem Gesetze willig gehorchen und dabei als Privatmann, wie als Bürger sich glücklich fühlen wird.[5]) Das Gesetz selbst

[1]) 780a: *ὅστις δὴ διανοεῖται πόλεσιν ἀποφαίνεσθαι νόμους, πῇ τὰ δημόσια καὶ κοινὰ αὐτοὺς χρὴ ζῆν πράττοντας, τῶν δὲ ἰδίων ὅσον ἀνάγκη μηδὲ οἴεται δεῖν, ἐξουσίαν ἑκάστοις δὲ εἶναι τὴν ἡμέραν ζῆν ὅπως ἂν ἐθέλῃ, καὶ μὴ πάντα διὰ τάξεως δεῖν γίγνεσθαι, προέμενος δὲ τὰ ἴδια ἀνομοθέτητα ἡγεῖται τά γε κοινὰ καὶ δημόσια ἐθελήσειν αὐτοὺς ζῆν διὰ νόμων, οὐκ ὀρθῶς διανοεῖται.*

[2]) 693b: *πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ.* Vgl. 719—723 und 857e. Die Gesetze sind für Freie!

[3]) Vgl. die Proklamierung des Glücksprinzips als Grundmotiv der Gesetzgebung 742d, e und 743c. *Ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑποθεσις ἐνταῦθα ἔβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅ τι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι (οἱ πολῖται).*

[4]) 742d, e.

[5]) 790b: *τὰ τῶν δεσποτῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἐν ταῖς πόλεσιν ἤδη τάχ'*

sucht diese richtige Erkenntnis auf alle Weise zu fördern, indem es in der liebevollen und verständigen Art eines Vaters oder einer Mutter zu den Bürgern spricht, nicht im Tone eines Despoten, der schlechtweg drohende Befehle gibt, die er einfach an der Mauer anschlagen läßt, ohne irgendetwas dazu zu tun, um ihnen gütlich Eingang zu schaffen.[1]) In Platos Staat wirkt die Gesetzgebung selbst aufklärend und erziehend, indem den Gesetzen eine Einleitung vorausgeschickt wird, welche durch ausführliche Darlegung der Motive von Gebot und Verbot Geist und Gemüt empfänglich und willig macht.[2])

Überhaupt verbreitet sich die Gesetzgebung, wie sie Plato im Auge hat, über vieles, „was mehr auf Belehrung und Ermahnung hinausläuft, als wirklichen Gesetzen ähnlich sieht". — Es kommen eben im Privatleben und im Innern des Hauses viele an sich geringfügige Dinge vor, für die sich kein Gesetz mit Strafandrohung geben läßt, die aber bei völligem Gehenlassen in den Sitten der Bürger leicht Abweichungen von dem allgemeinen Geist der Gesetzgebung erzeugen können. Hier, wo der Zwang versagt, aber auch „völliges Schweigen unmöglich ist", muß der Gesetzgeber wenigstens durch Lehre und Ermahnung der Volkssitte die Richtung zu geben suchen, welche seinen Intentionen entspricht.[3])

Die Einwirkung des Staates auf das Einzelleben beginnt bereits lange vor der Geburt. Im Interesse der staatlichen Ge-

---

ἂν ἀκούσαντα εἰς σύννοιαν ἀφίκοιτ' ἂν τὴν ὀρθήν, ὅτι χωρὶς τῆς ἰδίας διοικήσεως ἐν ταῖς πόλεσιν ὀρθῆς γιγνομένης μάτην ἂν τὰ κοινά τις οἴοιτο ἕξειν τινὰ βεβαιότητα θέσεως νόμων, καὶ ταῦτα ἐννοῶν αὐτὸς νόμοις ἂν τοῖς νῦν ῥηθεῖσι χρώμενος εὖ τήν τε οἰκίαν καὶ πόλιν ἅμα τήν αὐτοῦ διοικῶν εὐδαιμονοῖ.

[1]) 859a.

[2]) 720a, 722b, 857e.

[3]) 788a ff. „Liebevoll" — sagt v. Wilamowitz (Aristoteles und Athen I S. 331) — „versenkt sich Plato in die Bedürfnisse des Lebens, auch der Geringen und der Kleinen, sinnt über die Kleinkinderschule, über das Lesebuch und den mathematischen Unterricht der Kinder, pflanzt Bäume und um-

meinschaft, wie der künftigen Bürger selbst wird mit allen Mitteln darauf hingearbeitet, daß möglichst solche Ehen geschlossen werden, welche die Erzeugung einer physisch und geistig tüchtigen Nachkommenschaft verbürgen. Da dieser Zweck der Ehe leicht dadurch gefährdet wird, daß infolge ungenügender gegenseitiger Bekanntschaft der eine Ehegatte über die Eigenschaften des anderen in einer Täuschung befangen ist, so soll der heranwachsenden Jugend vor allem Gelegenheit gegeben werden „zu schauen und geschaut zu werden". Zahlreiche religiöse Feste, die zugleich dazu dienen, daß die Bürger miteinander näher bekannt und befreundet werden,[1]) öffentliche Spiele, bei denen Jünglinge und Mädchen in Reigentänzen auftreten, erleichtern es dem jungen Bürger „ein Mädchen nach seinem Sinn zu finden, von dem er sich für die Erzeugung und gemeinschaftliche Auferziehung von Kindern Gutes verspricht".[2])

Bevor er aber wählt, kommt ihm wiederum die staatliche Fürsorge zur Hilfe, indem er durch die Einleitung in das Eherecht systematisch darüber belehrt wird, wie er eine geeignete Gefährtin zu suchen habe. — „Mein Sohn," sagt das Gesetz „du mußt eine Ehe schließen, welche auf den Beifall verständiger Leute rechnen darf; und diese werden dir raten, der Verbindung mit einer ärmeren Familie nicht aus dem Wege zu gehen, ja unter übrigens gleichen Verhältnissen gerade einer solchen Verbindung stets der Verschwägerung mit dem Reichtum den Vorzug zu geben. Das wird sowohl dem Staate, wie den betreffenden Familien selbst zum Heile gereichen. Denn es liegt im Sinne der Gleichheit und Mäßigung und damit auch der Tugend." — Ferner ist im Interesse einer harmonischen psychischen Konstitution der Kinder auch auf eine richtige Mischung der Temperamente zu sehen, indem möglichst die entgegengesetzten Charaktere den Ehebund schließen. Überhaupt hat der leitende Gedanke bei der Eheschließung der zu sein, daß jeder

friedigt Quellen und verbietet Fischefangen und Vogelstellen, weil es manchen guten Gesellen verdirbt" usw.

[1]) 738 c.

[2]) 771 e, 772 d.

die für den Staat ersprießlichste, nicht die ihm selbst am meisten zusagende Wahl treffe.[1])

Wieweit freilich der einzelne diesen Direktiven folgen will, liegt in seiner Hand. Denn „es würde nicht bloß lächerlich sein, sondern auch bei vielen nur Unwillen erregen, wenn das Gesetz ausdrücklich vorschreiben wollte, daß die Vermögenderen und Mächtigeren nicht wieder die Töchter von ihresgleichen freien, oder daß Männer von leidenschaftlichem Naturell sich nur nach Frauen von ruhiger Gemütsart und ruhigere Männer nur nach lebhaften Frauen umsehen dürfen".[2])

Wo dagegen die Regelung durch den Staat keine Schwierigkeit zu haben scheint, da tritt sie auch ein. Dies gilt zunächst für eine Zeit der Eheschließung. Die in die Ehe Tretenden sollen einerseits eine gewisse Reife erlangt haben, anderseits aber auch nicht zu alt sein. Der Staat gestattet daher keinem Bürger die Ehe vor dem 25. Lebensjahre[3]) und läßt ebensowenig zu, daß die Ehe später als mit 35 Jahren geschlossen wird.[4])

---

[1]) 773b: *καὶ κατὰ παντὸς εἷς ἔστω μῦθος γάμου· τὸν γὰρ τῇ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἴδιστον αὑτῷ.*

[2]) 773b, c.

[3]) 772d, vgl. 785b, wo allerdings im Widerspruch damit das 30.—35. Jahr als Zeit für die Eheschließung festgesetzt wird. Für das Mädchen wird hier das 16.—20. Jahr, an einer anderen Stelle (833d) das 18.—20. bestimmt. Ja es findet sich sogar völlig abweichend davon im Erbtöchterrecht die Bestimmung, daß die Angemessenheit des Alters zum Heiraten von dem Richter beurteilt werden soll, der zu dem Zweck die Jünglinge ganz nackt, die Mädchen bis zum Nabel entblößt besichtigen darf (925a). Eine Vorschrift, die übrigens in den geschichtlichen Rechten des Altertums nicht ohne Analogie ist.

Es kann sich hier nur darum handeln, diese Widersprüche zu konstaticren. Inwieweit sie auf Plato selbst und die Unfertigkeit seines Werkes oder auf Interpolation zurückzuführen sind, läßt sich nicht entscheiden.

[4]) Es soll übrigens damit zugleich die Ehelosigkeit bekämpft werden. Empfindliche, jährlich sich wiederholende Geldstrafen treffen jeden, der nach seinem 35. Jahre noch nicht verheiratet ist. „Er soll nicht glauben, das ledige Leben bringe ihm Ersparnis und Bequemlichkeit. 721b f. Die an

Was das eheliche Leben selbst betrifft, so verzichtet zwar der Staat so lange, als der Durchschnittsstand der allgemeinen Volkssittlichkeit ein befriedigender ist, auf ein unmittelbares Eingreifen; er „läßt die Sache stillschweigend auf sich beruhen und gibt kein Gesetz darüber". Nur Belehrungen, „wie sie Kinder zu zeugen haben", werden den jungen Eheleuten zuteil. Zeigen sich aber infolge dieses Gewährenlassens Mißstände und fruchten die Belehrungen nichts, so scheut der Staat auch nicht vor der weitgehendsten Bevormundung zurück. Die Ehe wird dann unter strenge öffentliche Kontrolle gestellt, die vor allem darauf zu sehen hat, daß ihr Zweck auch wirklich erreicht wird. Diese Kontrolle liegt in der Hand von Matronen, die von der Regierung als „Aufseherinnen über die Ehen" (*κύριαι τῶν γάμων*) bestellt sind.[1]) Dieselben versammeln sich alltäglich im Heiligtum der Geburtsgöttin, der Eileithyia (Juno Lucina), um sich gegenseitig Mitteilung zu machen, wenn eine von ihnen „einen Ehemann oder eine Ehefrau in den zur Zeugung bestimmten Jahren entdeckt hat, die ihr Augenmerk auf etwas anderes richten, als auf das, was ihnen unter hochzeitlichen Opfern und heiligen Handlungen geboten wurde". Um das zu verhüten, der „Unerfahrenheit und etwaigen Fehltritten der jungen Eheleute zu steuern", haben die Aufseherinnen das Recht und die Pflicht, dieselben in ihrer Wohnung zu besuchen und durch gütliches Zureden oder durch Drohungen auf den rechten Weg zu führen. Gelingt ihnen das nicht, so wenden sie sich an die oberste Regierungsbehörde, die sogenannten Gesetzesbewahrer; und wenn auch diese nichts erreichen, erfolgt Anklage vor dem Volksgericht, die im Falle der Verurteilung zur Aberkennung gewisser bürgerlicher Ehrenrechte führt.[2]) Eine Strafe, die da, wo

den Tempelschatz der Hera zu zahlenden Strafgelder betragen 30, 60, 70, 100 Drachmen je nach der Steuerklasse. 774a.

[1]) 794b.

[2]) Der schuldige Mann darf sich an keiner Hochzeit und keinen Opferfesten beteiligen, welche zur Feier der Geburt von Kindern stattfinden; und wenn er es dennoch tut, kann ihn jeder körperlich züchtigen! Dasselbe

offenkundiger, zum öffentlichen Ärgernis gewordener Konkubinat oder widernatürliche Laster vorliegen, zu völliger Ehrloserklärung gesteigert werden kann.[1])

Diese Beaufsichtigung der Ehe dauert zehn Jahre, worauf diejenigen, welche kinderlos geblieben sind, geschieden werden![2]) Aber auch damit ist das Einmischungsrecht des Staates nicht erschöpft. Der Witwer z. B., der Söhne und Töchter hat, muß es sich gefallen lassen, daß ihm das Gesetz zwar nicht verbietet, aber doch dringend abrät, seinen Kindern eine Stiefmutter zu geben. Ist er dagegen kinderlos, so wird er geradezu genötigt, sich wieder zu verehelichen, „bis er für sein Haus und den Staat eine hinlängliche Anzahl von Kindern gezeugt hat", d. h. mindestens einen Knaben und ein Mädchen. Stirbt der Mann mit Hinterlassung dieser Kinderzahl, so soll die Mutter verpflichtet sein, Witwe zu bleiben und ihre Kinder aufzuziehen. Nur wenn sie noch zu jung ist, um ohne Gefahr für ihre Tugend ehelos leben zu können, sollen die Angehörigen in gemeinschaftlicher Beratung mit den Aufseherinnen der Ehen „mit ihr verfahren, wie es ihnen am besten scheint". Dasselbe hat „zum Zweck der erforderlichen Kindererzeugung" zu geschehen für den Fall, daß die Ehe kinderlos war.[3])

Natürlich tritt die staatliche Fürsorge, die sich bereits der ungeborenen Generation angenommen, nach der Geburt in erhöhtem Maße ein. Wenn auch der Gesetzgeber, „um nicht zum Gelächter zu werden", darauf verzichtet, das häusliche Leben durch gesetzliche Vorschriften über das Verhalten der Mütter, die Pflege der Neugeborenen usw. zu meistern und auf Schritt und Tritt mit Strafen

Verbot trifft die schuldige Frau, die außerdem auch an keinem Festaufzug der Frauen oder sonstigen Auszeichnungen ihres Geschlechtes mehr teilnehmen darf. 784 d. Ist die Konkubine eine Sklavin, so wird sie samt ihrem Kinde ins Ausland geschickt. 930 e. Am liebsten würde freilich Plato jeden, auch den geheimen Ehebruch strafrechtlich verfolgen. 844 d.

[1]) 841 e.

[2]) 784 b.

[3]) 930 b ff.

zu bedrohen,[1]) so sorgt er doch durch systematische öffentliche Belehrung und Aufklärung über die rationellste leibliche und psychische Behandlung der Kinder dafür, daß sich in dieser Hinsicht vernünftige freiwillig befolgte Sitten herausbilden.[2])

Auch tritt der häuslichen Erziehung so bald als nur immer möglich die öffentliche zur Seite. Eine Öffentlichkeit, die zugleich von Anfang an eine besondere Steigerung dadurch erhält, daß — ähnlich wie in Sparta — alle Bürger zur Mitwirkung an der Jugenderziehung berufen werden, indem jeder nicht nur berechtigt, sondern sogar bei eigener schwerer Verantwortung verpflichtet ist, Vergehen der Kinder auf der Stelle durch körperliche Züchtigung zu ahnden.

Das erste Stadium des staatlichen Erziehungssystems bildet der Kindergarten. Vom vollendeten dritten bis zum vollendeten sechsten Jahre haben sich die Kinder jedes Gemeindebezirkes, Knaben und Mädchen, in Begleitung ihrer Wärterinnen alltäglich bei den Gotteshäusern auf gemeinsamen Spielplätzen zu versammeln, welche unter der sorgfältigen Obhut öffentlicher Aufseherinnen stehen.[3]) Mit dem sechsten Jahre beginnt dann der systematische Unterricht in den beiden Hauptzweigen der Jugendbildung: Gymnastik und Musik, und zwar für beide Geschlechter getrennt, obgleich Plato auch hier daran festhält, daß das weibliche Geschlecht an der Bildung und Beschäftigung des männlichen möglichst Anteil haben soll,[4]) und daher auch die Mädchen, die sich irgend dazu anlassen, im Reiten, Bogen-, Speer-, Schleuderschießen, in jeder Art von Waffentanz und Kampfspiel unterrichtet werden sollen,[5]) damit die

[1]) 788a, 790a.

[2]) Plato verschmäht es nicht, selbst solche Anweisungen zu geben. 789d ff.

[3]) 794b.

[4]) 805c: *τὸ δ' ἡμέτερον διακέλευμα ἐν τούτοις οὐκ ἀποσβήσεται τὸ μὴ οὐ λέγειν, ὡς δεῖ παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων ὅ τι μάλιστα κοινωνεῖν τὸ θῆλυ γένος ἡμῖν τῷ τῶν ἀρρένων γένει.*

[5]) 794d. Sehr bezeichnend ist dabei der Hinweis auf das Beispiel gewisser Naturvölker, wie der Sauromaten 804e.

Kraft des Staates sich verdopple. — Die Schulen sind durchweg Staatsschulen, die Lehrer vom Staat besoldet und der Besuch für alle ein obligatorischer. Denn, „da die Kinder mehr dem Staate als ihren Eltern angehören", darf sie der Staat zwingen, sich möglichst diejenige Bildung anzueignen, die er für notwendig hält, und kann es nicht etwa dem Vater freistellen, seine Kinder die Schule besuchen zu lassen oder nicht und sie ohne die hier mitgeteilte Bildung aufwachsen zu lassen.[1])

Was den Inhalt dieser Bildung selbst betrifft, so geben zunächst die Spiele und die den Leibesübungen gewidmeten Kurse Gelegenheit, die Kinder mit den nötigsten Zahlen- und Raumverhältnissen spielend vertraut zu machen. Erst im zehnten Jahre beginnt der systematische Unterricht im Lesen und Schreiben (den sogen. *γράμματα*) und im Auswendiglernen von geeigneten Lesestücken in Poesie und Prosa.[2]) Daran reiht sich dann vom dreizehnten bis sechzehnten Jahre die im engeren Sinn musische Unterweisung in Zitherspiel und Gesang, und — wahrscheinlich in derselben Zeit — die Orchestik, die durch die Verbindung mit Poesie und Musik in der chorischen Lyrik zugleich zu einem wertvollen ethischen Erziehungsmittel wird.[3]) Weitere Gegenstände des Unterrichtes sind Arithmetik, Geometrie und Astronomie, welch letztere Disziplinen allerdings nur von den Begabtesten in besonderen Kursen eingehender betrieben werden, während sich die große Mehrheit mit den für das praktische Leben unentbehrlichen Elementen begnügt.[4])

---

[1]) Vgl. die berühmte Formulierung des Prinzips der allgemeinen Schulpflicht 804d: *ἐν δέ τούτοις πᾶσι διδασκάλους ἑκάστων πεπεισμένους μισθοῖς οἰκοῦντας ξένους* [*δεῖ*?] *διδάσκειν τε πάντα ὅσα πρὸς τὸν πόλεμόν ἐστι μαθήματα τοὺς φοιτῶντας ὅσα τε πρὸς μουσικήν, οὐχ ὃν μὲν ἂν ὁ πατὴρ βούληται, φοιτῶντα, ὃν δ' ἂν μή, ἐῶντα τὰς παιδείας, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης.*

[2]) 809e—812b.

[3]) 795d f., 812b—813a, 814d f.

[4]) 817e ff.

Den wichtigsten Lehrstoff aber bilden die Schriften des Gesetzgebers selbst, die — „nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung“ geschaffen[1]) — den sichersten Prüfstein für die Beurteilung aller Fragen des Lebens darbieten.[2]) Denn diese Schriften enthalten nicht bloß Gesetzgebung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern zugleich eine ganze Ethik, indem der Gesetzgeber „alles, was er für löblich oder tadelnswert hält — wenn auch nicht in der Form gesetzlicher Bestimmungen — mit in seine Gesetze verwebt, auf daß es der gute Bürger nicht minder treu beobachte, als das, was das Gesetz unter Androhung von Strafe befiehlt.“[3]) Hier wird dem heranwachsenden Knaben und Jüngling ausführlich dargelegt, „wie man sich gegen Verwandte und Freunde, Mitbürger und Fremde zu verhalten habe, um sich so nach der Anleitung des Gesetzes das eigene Leben möglichst erfreulich und schön zu gestalten“.[4]) Insbesondere sind es die in poetischer Prosa abgefaßten[5]) ethischen Einleitungen in die Gesetze, welche diese Belehrung enthalten und welche daher die Schüler bei diesem Unterricht in der Gesetzeskunde vor allem ihrem Gedächtnis einzuprägen haben.

Die Grundnorm dieses von Staats wegen aufgestellten Systems der Ethik ist wie in der Politie die Lehre von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, von deren Wahrheit der Gesetzgeber „mit allen Mitteln durch Gewöhnung, Lobsprüche und Gründe überzeugen soll“. Dabei wird, ebenfalls wie in der Politie, die Bemerkung hinzugefügt, daß selbst dann, wenn dieser ethische Satz nicht richtig wäre, der Gesetzgeber an ihm festhalten müßte und

[1]) 811 c.

[2]) 957 d.

[3]) 823 a.

[4]) 718 a: — *τὸν ἑαυτοῦ βίον φαιδρυνάμενον κατὰ νόμον κοσμεῖν κτλ.*

[5]) Es wird von ihnen in ähnlichen Ausdrücken gesprochen, wie von Hymnen und anderen Gesängen oder von Zaubersprüchen. Die „Überredung“ durch das Gesetz ist ein *ἐπᾴδειν* 772 d. Vgl. 854 c: *ταῦτα ἡμῶν ᾀδόντων προοίμια τοῖς πάντα ταῦτα ἐπινοοῦσιν κτλ.* — 903 b: *ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν.*

„sich wohl erkühnen dürfe, zur Beförderung der Tugend gegenüber den Jünglingen eine Lüge auszusprechen. Denn er könnte schwerlich eine ersinnen, welche nützlicher als diese wäre und mehr als sie zu bewirken vermöchte, daß man nicht gezwungen, sondern freiwillig das Rechte tut.“ [1]) Plato erinnert dabei an die Kadmossage, die trotz ihrer Unwahrscheinlichkeit Glauben gefunden habe. „Der beste Beweis dafür, daß es dem Gesetzgeber schon gelingen werde, die Gemüter der Jugend von allem zu überzeugen, was er will!“ [2])

Wie lange dieser Unterricht dauert, wird nicht bemerkt. Aber in gewissem Sinne kann man sagen, daß die musische Erziehung der Bürger, wie die Erziehung überhaupt, niemals gänzlich aufhört.[3]) Der Gesetzgeber „soll jedes nur erdenkliche Mittel ausfindig zu machen suchen, das in irgendeiner Art dazu dient, daß die ganze Bürgergemeinde über das vom Gesetzgeber Gehörte ihr ganzes Leben hindurch in Lied, Sage und Rede stets dieselbe Sprache führe“. Insbesondere dienen die allezeit mit Lust gesungenen Lieder dazu, daß sich gegenseitig „alt und jung, Freier und Sklave, Mann und Weib, kurz das ganze Volk dem ganzen Volk ohn Unterlaß die besprochenen Grundsätze gleichsam wie Zauberformeln in den verschiedenartigsten Variationen sozusagen einsingt“.[4])

Die ganze Bürgerschaft, jung und alt, wird in Chöre eingeteilt, deren Gesänge alle sittlichen Grundsätze, besonders die „Hauptlehre“, daß das angenehmste und das sittliche Leben nach dem Ausspruch der Götter ein und dasselbe sei, den Bürgern schon von zarter Kindheit an einsingen und gewissermaßen einzaubern sollen.[5]) Den Musen geweiht ist der Reigen der Knaben, der „mit allem Eifer jene Lehren der ganzen Bürgerschaft vorzusingen hat“;

[1]) 673 d.
[2]) 663 e.
[3]) 631 e.
[4]) 665 c.
[5]) 664 b.

ihm folgt der Chor der Jünglinge, welcher Apoll zum Zeugen für die Wahrheit des Vorgetragenen aufrufen und ihn anflehen soll, daß er sie gnädig mit dem festen Glauben an diese Wahrheit erfüllen möge; und die Vollendung der ganzen Einrichtung stellt der dionysische Chor dar, der aus den reifen Männer von dreißig bis sechzig Jahren besteht und nur für diesen engeren Kreis, nicht für das ganze Volk bestimmt ist.

Was die Greise betrifft, die sich nicht mehr am Gesange beteiligen können, so sollen sie wenigstens als „Sagenerzähler" am Werke der Belehrung und Mahnung mitwirken. Sie sind das berufene Organ für jene Form der Pädagogik, welche die Prinzipien der Ethik im Gewande der Legende, der aus grauer Vorzeit stammenden Überlieferung mitteilt, die als solche geradezu auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden kann.[1])

Mit der Ausbildung von Geist und Gemüt geht Hand in Hand die körperliche Schulung, der gymnastische Unterricht im weitesten Sinn, der mit dem siebzehnten und achtzehnten Jahre zugleich ein mehr militärisches Gepräge erhält. Mit dem zwanzigsten beginnt der eigentliche Heerdienst, der den Bürger während der ganzen Dauer der Dienstpflicht bis zum sechzigsten Lebensjahre in Anspruch nimmt. Jeden Monat finden mindestens einmal größere militärische Übungen und Feldmanöver statt, zu welchen die Bürger sämtlich oder in einzelnen Abteilungen einberufen werden. Denn wenn der Staat auch grundsätzlich ein Staat des Friedens ist, so ist er doch eben um der Erhaltung dieses kostbaren Gutes willen genötigt, seine Wehrkraft auf das äußerste anzuspannen und sie in der denkbar vollkommensten Weise auszubilden.[2])

Daher wird auch das weibliche Geschlecht bis zu einem gewissen Grad an den Übungen beteiligt und für den Krieg vorgebildet. Es gilt für schimpflich, wenn die Frauen vor dem an-

[1]) 664 d: *τοὺς δὲ μετὰ ταῦτα — οὐ γὰρ ἔτι δυνατοὶ φέρειν ᾠδάς — μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἠθῶν διὰ θείας φήμης καταλελεῖφθαι.*

[2]) 785 b, 829 a f.

stürmenden Feind gleich zu den Altären und Tempeln flüchten, feiger als das schwächste Tier, das stets für seine Jungen zu kämpfen und zu sterben bereit ist.[1])

Von Interesse ist die Art und Weise, wie Plato diese Annäherung der weiblichen Erziehung an die des männlichen Geschlechtes motiviert. Das Weib soll nicht die Sklavin des Mannes sein, wie etwa bei den Thrakern und anderen kulturlosen Völkern, bei denen die ganze Last des Ackerbaues und der Viehzucht auf dem Weibe ruht. Es soll auch nicht auf das Hausregiment, auf Webstuhl und Wollarbeit beschränkt werden, wie bei den Athenern. Selbst die freiere spartanische Sitte bleibt hinter den höchsten Anforderungen zurück, so sehr es zu billigen ist, daß sie die Mädchen an musischen und gymnastischen Übungen beteiligt, das Weib von der Wollarbeit befreit und es in würdiger Tätigkeit zur Genossin des Mannes macht, die am Dienste der Götter, der Verwaltung des Hauses und der Erziehung der Kinder „man darf wohl sagen, den halben Anteil hat". Es fehlt dem Weibe selbst in Sparta noch vieles: es hat nicht gelernt, wenn der Staat in Gefahr ist, für Vaterland und Kinder zu kämpfen, in Gemeinschaft mit den Männern gleich den Amazonen Bogen und Wurfgeschoß kunstgerecht zu handhaben, noch auch Schild und Speer nach dem Muster seiner Göttin zu ergreifen. Sauromatische Frauen würden im Vergleich mit Spartanerinnen in der Stunde der Gefahr wie Männer gegen Weiber erscheinen. Auch werden die Frauen dadurch, daß der Staat im seltsamen Widerspruch mit seiner Fürsorge für das männliche Geschlecht auf die gesetzliche Regelung ihrer Lebensweise verzichtet, zu Aufwand und Zügellosigkeit verführt. Dem Staate aber entgeht so die Hälfte des Glückes, welches ihm zuteil würde, wenn die Bildung und die

[1]) 814a. Allerdings ist diese Verpflichtung des weiblichen Geschlechtes — im Unterschied vom Idealstaat — nur eine subsidiäre. Sie tritt nur in Ausnahmefällen ein, wenn z. B. die gesamte wehrfähige Bürgerschaft ins Feld rücken muß und zur Bewachung der Stadt nicht die nötigen Kräfte vorhanden sind. 813e ff.

Tätigkeit des weiblichen Geschlechtes der des Mannes möglichst gleichkäme.[1])

Die Äußerung über die Notwendigkeit einer staatlichen Regelung der weiblichen Lebensweise führt uns über Erziehung und Unterricht hinaus zum Leben des erwachsenen Bürgers, das — wie wir bereits an dem Eherecht gesehen — ebenfalls einer systematischen Überwachung durch den Staat und die Öffentlichkeit unterliegen soll.[2])

Die bedeutsame Tätigkeit, welche der Staat seinen Bürgern durch die Befreiung von wirtschaftlichen Sorgen und regelmäßiger wirtschaftlicher Arbeit ermöglicht und von ihnen fordert, setzt eine beständige Übung des Körpers und ein stetiges Fortschreiten in „Tugend" und Wissen voraus. Sie haben stets dessen eingedenk zu sein, daß sie „zur Arbeit geboren" sind.[3]) Der ganze Tag und die ganze Nacht — meint Plato — würde kaum ausreichen, um in der Erfüllung dieses Lebensberufes zur Vollendung und zu einem völlig befriedigenden Ziele zu gelangen.[4])

Daher muß das ganze Leben der Bürger einer strengen Ordnung unterworfen werden, welche sie anweist, wie sie „die ganze Zeit — fast von einem Sonnenaufgang zum andern — tagtäglich verwenden" sollen.[5]) Zwar soll sich dabei der Gesetzgeber nicht auf eine kleinliche Regelung des Details einlassen, z. B. keine Verfügung darüber treffen, „wie weit etwa der Bürger, der unabläßig und mit aller Sorgfalt für das Wohl des Staates zu wachen hat, seine nächtliche Ruhe verkürzen" müsse.[6]) Aber er

[1]) 805 c ff.

[2]) Vgl. 631 e.

[3]) *ἐπὶ τὸ πονεῖν γεγονότες.* 779 a.

[4]) 807 a ff.

[5]) 807 d: *οὕτω δὴ τούτων πεφυκότων τάξιν δεῖ γίγνεσθαι πᾶσι τοῖς ἐλευθέροις τῆς διατριβῆς περὶ τὸν χρόνον ἅπαντα, σχεδὸν ἀρξάμενον ἐξ ἕω μέχρι τῆς ἑτέρας ἀεὶ ξυνεχῶς ἕω τε καὶ ἡλίου ἀνατολῆς.*

[6]) 807 e: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ πυκνὰ καὶ σμικρὰ λέγων ἄν τις νομοθέτης ἀσχήμων φαίνοιτο περὶ τῶν κατ' οἰκίαν διοικήσεων, τά τε ἄλλα καὶ*

legt doch einen Schimpf darauf, wenn etwa ein Bürger die ganze Nacht schlafend zubringen und sich nicht vor allem Hausgesinde stets als der erste beim Aufstehen zeigen wollte, oder wenn die Hausfrau sich von ihren Dienerinnen wecken lassen wollte, statt selbst alle anderen zu wecken:[1]) ein Schimpf, dessen zwingende Gewalt in diesem Staat gegenüber dem einzelnen kaum schwächer wäre, als wenn an Stelle der durch den Gesetzgeber geheiligten Sitte das Gesetz selbst treten würde. Das „ganze Haus", die Kinder, ja sogar Sklaven und Sklavinnen werden gegen die Zuwiderhandelnden zum Richter aufgerufen. Die engste Umgebung des Bürgers muß der Gemeinschaft behilflich sein, die Zucht der Gesinnung zu schaffen, die den einzelnen ihrem Willen unbedingt unterwirft.[2])

Mit der ganzen Autorität des positiven Gesetzes vollends wird jene Öffentlichkeit des Lebens erzwungen, wie sie durch die Ausdehnung der Speisegenossenschaften auf Kinder und Frauen erreicht werden soll. Dieses tägliche Zusammensein ist für alle Bürger, für Mann und Weib, für alt und jung eine ununterbrochene soziale Schulung zur Pflege des Gemeinsinns, zur Bekämpfung der Selbstsucht, überhaupt aller gesellschafts- und gleichheitswidrigen Instinkte, von Unmäßigkeit, Üppigkeit und Verschwendung.

Unterstützt wird diese Tendenz des Syssitienwesens durch eine strenge Luxusgesetzgebung. Sowenig fröhliche Lust und heiterer Genuß in diesem Staate verpönt sein soll, der Staat behält sich doch vor, auch hier dem individuellen Belieben gewisse Schranken zu setzen. Über den Weingenuß z. B. enthält das Gesetz weitläufige Vorschriften. Er ist dem Soldaten im Felde, dem Beamten während seines Amtsjahres, dem Richter auf die Dauer seiner

---

ὅσα νύκτωρ ἀϋπνίας πέρι πρέπει τοῖς μέλλουσι διὰ τέλους φυλάξειν πᾶσαν πόλιν ἀκριβῶς.

[1]) Wenn, wie Plato vorschreibt, die Kinder schon mit dem Morgengrauen zur Schule sollen (808 c), so müssen auch die Erwachsenen frühzeitig an die Arbeit gehen.

[2]) 807 e.

Funktionen schlechterdings verboten, ebenso jedem, der in einer wichtigen Angelegenheit an einer beratenden Versammlung teilzunehmen hat. Ja bei Tage soll überhaupt jedermann des Weines sich enthalten, wenn er desselben nicht zur Stärkung in Krankheit oder für Leibesübungen bedarf. Um diese Einschränkung des Weinkonsums zu erzwingen, setzt der Staat, wie der Produktion aller anderen Landeserzeugnisse, so auch dem Weinbau eine festbestimmte Grenze, er läßt nur den kleinsten Teil des Kulturbodens mit Reben bepflanzen.[1])

Hierher gehören auch die Bestimmungen über Hochzeiten und Begräbnisse. Bei ersteren sollen nur fünf Freunde des Bräutigams und fünf Freundinnen der Braut, sowie beiderseits ebensoviele Verwandte zugelassen werden. Der Aufwand, der dabei gemacht wird, soll bei der ersten Zensusklasse den Betrag einer Mine, bei der zweiten den einer halben Mine uss. in absteigender Linie nicht überschreiten. Zuwiderhandelnde werden bestraft als solche, die „der Gesetze der hochzeitlichen Musen unkundig sind".[2]) — Bei den Begräbnissen fungiert geradezu ein Vertreter des Staates, der

[1]) 674c: *ὥστε κατὰ τὸν λόγον τοῦτον οὐδ' ἀμπελώνων ἂν πολλῶν δέοι οὐδ' ἤτινι πόλει, ταχτὰ δὲ τά τ' ἄλλα ἂν εἴη γεωργήματα καὶ πᾶσα ἡ δίαιτα, καὶ δὴ τά γε περὶ οἶνον σχεδὸν ἁπάντων ἐμμετρότατα καὶ ὀλίγιστα γίγνοιτ' ἄν.* — Ich kann mich nicht entschließen, diese Ausführung über den Wein und die Rebenkultur Plato abzusprechen und dem Redaktor zuzuschreiben, wie es Bruns tut (Platos „Gesetze" vor und nach ihrer Herausgabe durch Philipp von Opus S. 51). Dagegen verzichte ich allerdings darauf, die widerspruchsvollen Satzungen über die Trinkvereine im ersten Buch und über den dionysischen Chor im zweiten (besonders 649a f. und 666a f.) für die Charakteristik des Gesetzesstaates zu verwerten. Einerseits handelt es sich hier um Fragen, von denen wir nicht wissen, wie sich Plato selbst ihre endgültige Lösung gedacht hat, anderseits enthalten sie kein neues charakteristisches Moment für die Geschichte des Sozialismus.

[2]) 775a. Daran schließen sich Ermahnungen zur Mäßigkeit im Interesse der künftigen Generation, Vorschriften über Wohnsitz und Haushalt des jungen Paares, der von dem der Eltern und Verwandten getrennt sein soll. Eine Isolierung, von der Plato zugleich eine Steigerung der Verwandtenliebe erwartet. 776a.

von den Verwandten des Verstorbenen aus der Reihe der sogenannten Gesetzesbewahrer gewählt wird und der dafür verantwortlich ist, daß die ganze Leichenfeier in „maßvoller und löblicher" Weise vor sich geht. Dabei soll der gesamte Aufwand für ein Leichenbegängnis je nach der Zensusklasse nicht mehr als fünf, bezw. drei, zwei und eine Mine betragen. Der Grabhügel soll nicht höher aufgeworfen werden, als es fünf Männer in fünf Tagen vermögen, und der Grabstein soll nur so groß sein, als Raum nötig ist für ein kurzes Epigramm auf den Verstorbenen, das nicht mehr als vier Hexameter enthalten darf.[1])

Wie schon aus dieser letzteren Bestimmung hervorgeht, erstreckt sich die „sorgsame Aufsicht des Staates über jedes Lebensalter"[2]) nicht bloß auf die äußere materielle Seite des Lebens. Alles, was auf das Gemüt zu wirken vermag, alle redenden und bildenden Künste sollen sich vom Staate die Richtung vorschreiben lassen, welche seinen Zwecken am besten zu entsprechen scheint.

Gleich bei der Begründung des Staates wird eine Kommission eingesetzt — bestehend aus Männern über fünfzig Jahren —, welche die bereits vorhandene poetische und musikalische Literatur einer strengen Sichtung unterwirft und alles den Prinzipien des neuen Gemeinwesens Widerstreitende von demselben unbedingt ausschließt. Genügen die zugelassenen Dichter- und Tonwerke nicht, um alle Anforderungen der musischen und choreutischen Erziehung, sowie des Kultus zu befriedigen, so zieht die Kommission tüchtige

[1]) 959d, e. — Man soll sich nicht zu übermäßigem Aufwand durch den Gedanken verführen lassen, daß „die Fleischmasse, die da begraben wird, ein Anverwandter sei, sondern jedermann soll denken, daß sein Sohn oder Bruder oder wen er sonst mit Schmerzen zu bestatten scheint, in Wahrheit vielmehr dahin gegangen ist, um sein Schicksal zu vollenden. Das was jedem von uns sein Dasein verleiht und was er wirklich ist, das unsterbliche Wesen, das Seele heißt, wandert zu den Göttern, um dort Rechenschaft abzulegen, wobei ihm niemand helfen kann. Der Dienst, den der Mensch dem Toten erweist, gilt nur einem Schatten, einem Nichts." 959a ff. — Weitere vielfach an das attische Recht sich anschließende Beschränkungen s. 960a.

[2]) 959e.

Musiker und Dichter hinzu, welche genau nach den Intentionen des Gesetzgebers und unter möglichstem Verzicht auf eigene Neigungen die nötigen Texte und Melodien zu liefern haben. Alles was dem großen Haufen zusagt und den Sinnen schmeichelt, ist aus der hier geduldeten Kunst unbedingt verbannt; nur mit der „maßvollen und wohlgeregelten" Muse soll der Bürger Verkehr pflegen, mag sie auch dem Ungebildeten frostig und reizlos erscheinen.[1])

Nachdem so die „festen Typen" für alle Poesie und Kunst aufgestellt sind, tritt an die Stelle der außerordentlichen Kommission eine ständige Zensurbehörde, welche dafür zu sorgen hat, daß sich auch in Zukunft alles poetische und künstlerische Schaffen in den vorgezeichneten Bahnen bewege. Der Gesetzgeber kann dem Dichter keine Freiheit gewähren, weil derselbe kein genügendes Urteil darüber hat, was er dem Staate für Schaden bringen kann. „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Muse sitzt, ist er nicht mehr bei vollem nüchternen Bewußtsein und läßt wie ein Quell ungehemmt hervorsprudeln, was da hervorsprudeln mag!"[2])

Das Hauptaugenmerk dieser Zensur ist darauf gerichtet, daß niemand in Wort oder Schrift von den ethischen Grundwahrheiten abweiche, auf die der Staat seine Existenz gründet. Der Dichter hat von seiner Darstellung alles ferne zu halten, was nicht vom Staate als gesetzlich und gerecht, als schön und gut anerkannt ist. Auch für die rein poetische Darstellung ist das Dogma von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, des Gerechten und Nützlichen unbedingt Regel und Richtschnur. „So ziemlich die härteste Strafe trifft jeden, der es wagt, die Ansicht zu äußern, daß es Menschen geben könne, die ein unsittliches und doch dabei angenehmes Leben führen, oder daß das Gerechte nicht auch zugleich das Nützliche und Gewinnbringendste sei."[3]) Um solche moralische Verirrungen schon im Keime zu ersticken, müssen alle dichterischen Erzeugnisse vor ihrer Veröffentlichung erst die Billigung der Zensur-

[1]) 802a ff.

[2]) 719b, c.

[3]) 662b.

behörde erlangt haben. Nicht einmal privatim dürfen sie vorher irgendjemand mitgeteilt werden.[1])

Überaus bezeichnend ist die Motivierung dieser Zensur, wie sie Plato in der Form einer Ansprache an den dramatischen Dichter gibt: „Wir selbst — sagt der Gesetzgeber zu dem Fremdling, der um Erlaubnis zur Aufführung seiner Dramen bittet —, wir selbst sind Dichter eines Dramas, das, soweit es in unserer Macht steht, das schönste und beste werden soll. Unsere ganze staatliche Ordnung besteht ja in der Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und eine solche soll eben nach unseren Begriffen das wahrhafte Drama sein. So sind wir denn beide Dichter in dem gleichen Fach und ihr habt uns als Nebenbuhler in der Kunst und als Mitbewerber um den Preis des schönsten Dramas anzusehen, zu dessen Vollendung, wie wir hoffen, ihrer Natur nach allein die richtige Gesetzgebung geeignet ist. Wähnet daher nicht, daß es euch jemals so ohne weiteres gestattet werden wird, eure Schaubühne auf unserem Markte aufzuschlagen und eure Schauspieler, die mit ihren schönen Stimmen die unsrige übertönen würden, zu Knaben und Weibern und zum ganzen Volke reden und über dieselben Einrichtungen nicht die gleichen Ansichten, wie wir, verkünden zu lassen, sondern meistens gerade das Gegenteil. Denn wir und der ganze Staat müßten ja völlig von Sinnen sein, wenn wir euch dies alles gestatten und nicht vielmehr zuvor durch die Behörde prüfen ließen, ob ihr Schickliches gedacht habt und was sich ziemt, öffentlich vorgetragen zu werden. Darum, ihr Söhne der schmeichelnden Musen, werden wir erst eure Gesänge neben den unsrigen[2]) den Häuptern unseres Staates zur Prüfung vorlegen und erst, wenn diese finden, daß die eueren gleiche oder bessere Grundsätze enthalten, euch einen Chor (zur Aufführung) bewilligen, im entgegengesetzten Falle aber nicht."[3])

[1]) 801d.

[2]) D. h. den Gesetzen, die wegen ihrer poetisch-rhetorischen Redeweise mit Dichtungen verglichen werden.

[3]) 817a f.

Was hier über die Zensur der Tragödie gesagt wird, gilt natürlich in noch höherem Grade für die Komödie, die zudem einer ganz besonderen Beschränkung dadurch unterliegt, daß das Gesetz keinem Dichter oder Künstler gestattet, „sich in Wort oder Bild über einen Bürger lustig zu machen".[1])

Ähnliche strenge Normen gelten ferner für die musikalische Produktion[2]) und für die bildende Kunst. Wie jene alles zu vermeiden hat, was nur den Sinnen schmeichelt, so ist aus der bildenden Kunst alles verbannt, was nur dem Prunke dient oder allzu großen Aufwand an Mühe und Kosten erfordert. Gold und Silber ist auch in der Plastik unbedingt verpönt, ebenso alle Erzeugnisse der Webekunst, an denen ein Weib länger als einen Monat zu arbeiten hätte. Auch sollen — abgesehen vom Kriegsschmuck — alle Gewebe ungefärbt, einfach weiß sein — die den Göttern angenehmste Farbe. — In Beziehung auf die Malerei wird wenigstens soviel bemerkt, daß die schönsten Geschenke für die Götter solche Bilder sind, welche ein Maler an einem Tage vollendet hat. (!) Dazu kommen Verbote, denen die verschiedenartigsten Motive zugrunde liegen. So soll Elfenbein nicht für die Plastik verwandt werden, weil es von einem toten Leibe stamme, und daher auch nicht für ein reines Weihgeschenk verwertbar sei. Eisen und Erz ist ausgeschlossen, weil es für den Gebrauch des Krieges dient. Nur an Holz und Stein hat der Bildhauer seine Kunst zu betätigen.[3])

Zwar gelten die meisten dieser Bestimmungen zunächst nur für Kunstwerke, die in Tempel geweiht sind. Allein es wird am Schlusse ausdrücklich hinzugefügt, daß „nach dem Vorbilde dieser Weihgeschenke alles andere zu gestalten sei".[4])

[1]) 935e. Eine Ausnahme bilden nur die 829bf. erwähnten Fälle, wo das Spottlied im Dienste der Staatspädagogik offiziell zur Anwendung kommt.

[2]) 802e: *ἀναγκαῖον δὴ καὶ τούτων τὰ σχήματά γε νομοθετεῖν.*

[3]) 955a ff.

[4]) 956b: *καὶ τἆλλα ἔστω κατὰ τὰ τοιαῦτα ἀναθήματα μεμιμημένα.*

Was die Musik betrifft, so wird die bloße Instrumentalmusik, das Lied ohne Wort verpönt als eine „Gaukelei und Abirrung von den Musen". Flöten- und Zitherspiel soll nur zur Begleitung des Gesanges und Tanzes dienen, wie auch der letztere nur in Verbindung mit jenem zugelassen wird.[1]) Ohne die Verbindung mit dem gesungenen Wort würde das, was die Tonkunst an ethischem Gehalt zum Ausdruck bringen soll, den Hörern nicht zum klaren Bewußtsein kommen.

Daß die „festen Typen", an welche so alle Kunstübung gebunden sein soll, notwendig zu einer völligen Stagnation alles künstlerischen Schaffens führen müßten, kümmert Plato nicht. Im Gegenteil! Es liegt ja geradezu in der Natur des Idealstaates, daß er eine eigentliche Entwicklung ausschließt; und so ist es nur konsequent,[2]) wenn Plato in seinem doktrinären Eifer soweit geht, Ägypten als das Musterbeispiel ausgezeichneter Staatsklugheit zu rühmen, weil es weder Malern, noch Bildhauern, noch Musikern gestatte, „irgendwelche Neuerungen zu machen und irgendetwas von den hergebrachten vaterländischen Sitten Abweichendes zu erfinden", so daß Gemälde und Statuen von heute ganz denen glichen, welche vor zehntausend Jahren entstanden seien![3])

Doch was will selbst das bedeuten gegen die Vergewaltigung der Geistesfreiheit, welche sich als die letzte und äußerste Konsequenz dieses Sozialismus herausstellt?

[1]) 669b.

[2]) Das verkennt Bergk, wenn er — im Anschluß an seine Hypothese von den in den *Νόμοι* angeblich enthaltenen Entwürfen zweier Staatsideale — die Überwachung der Dichter nur in der (dem besten Staat nächststehenden sogen. „*δευτέρα πόλις*" für denkbar hält, während in der „*τρίτη πολιτεία*", welche sich „möglichst der allgemeinen Sitte und dem Volksbewußtsein anzupassen" suche, für diese Paradoxie kein Raum sei („Platos Gesetze" in den „Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griech. Philosophie und Astronomie" S. 85). — Eine so weitgehende Anpassung an das „Volksbewußtsein", an den „freien hellenischen Geist", wie sie hier Bergk voraussetzt, wäre für Plato mit dem Verzicht auf jedes Staatsideal gleichbedeutend gewesen.

[3]) 656e.

Wie wir sahen, war sich Plato sehr wohl dessen bewußt, daß, um mit Schopenhauer zu reden, Moral predigen leicht, Moral begründen schwer ist. Insbesondere hat er sich keiner Täuschung darüber hingegeben, daß wieder ganz besonders schwer vor dem natürlichen menschlichen Empfinden die Prinzipien der sozialen Ethik zu begründen sind, auf denen sich sein Staats- und Gesellschaftsideal aufbaut. Alle möglichen Mittel der Belehrung und Überredung werden vorgeschlagen, um Verstand und Herz der Bürger für diese Grundsätze zu gewinnen und trotzdem erscheinen sie ihm zur vollen Erreichung des Zieles nicht genügend! Er sieht sich auch hier, wie in der Politie, mit logischer Notwendigkeit dazu gedrängt, die Beihilfe von Vorstellungen anzurufen, deren Heranziehung im Grunde genommen den Verzicht auf die Möglichkeit einer durchschlagenden Begründung der inneren Vortrefflichkeit seiner Ideale bedeutete. Diese Vorstellungen liegen auf dem Gebiete der Religion, die sich ja mit Platos Sozialphilosophie insoferne enge berührt, als auch ihre Ideale wesentlich stabiler Natur sind, sich als ewige Wahrheiten geben. Die religiöse Sanktion ist es, deren sich der Gesetzgeber bedient, um seinen sittlichen und politischen Vorschriften die volle Wirksamkeit im Wollen und Handeln seiner Bürger zu sichern. Er sucht „die Bewahrheitung seines Prinzips in der Harmonie desselben mit dem Höchsten, was der Mensch zu erkennen oder zu ahnen vermag. Von dem bloßen System der Gesellschaft wendet er sich der Gottheit zu.“[1])

Der Gesetzgeber ist sich einer besonderen göttlichen Führung und Eingebung bewußt.[2]) Er könnte mit Saint Simon sagen: „Gott ist es, der zu mir geredet hat.“ Wenn er Zustimmung findet, ist es wesentlich Gottes Werk.[3]) Alle seine Satzungen und die Institutionen seines Staates werden zu göttlichen Ordnungen[4])

[1]) L. v. Stein von Saint Simon, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich II 125.

[2]) 682e, 722c.

[3]) 662b.

[4]) 762e.

und damit jeder Verstoß gegen sie zu einer Versündigung gegen die Gottheit selbst.[1]) Diese göttliche Sanktion des Staatsgesetzes wäre aber illusorisch, wenn die Bürger den Glauben daran nicht teilen, wenn sie der Staatsreligion innerlich ferne stehen würden. Daher fordert der Staat geradezu den Glauben an die Religionsvorstellungen, welche durch ihn als die „richtigen" anerkannt sind. Seine Bürger sollen ein stets sich erneuerndes Geschlecht von „Dienern Gottes" sein.[2]) Opferfeste und heilige Chöre sollen ihr ganzes Leben lang das wichtigste Geschäft für sie sein,[3]) und so sehen wir auch hier den Sozialismus dem innersten Zuge seines Wesens folgend zur Religion und zur Kirche werden. Ganz ähnliche Tendenzen machen sich bemerkbar, wie in der Theokratie Fichtes, in Saint Simons Nouveau christianisme, in Rodbertus' Kombination des weltlichen „utilitären" Prinzipes mit dem religiösen, in seiner Berufung „auf den Willen des Weltgeistes". Was dieser moderne Apostel der extremen Einheitsidee als notwendige Folgerung aus dem Sozialprinzip proklamiert, die Staatskirche neben der Staatsschule, ist bereits von der platonischen Sozialphilosophie als unabweisbare Konsequenz ihres Sozialismus gefordert worden.

Zwar wird auch hier nicht sofort mit der ganzen Schroffheit staatlichen Zwanges vorgegangen, sondern zunächst der mildere Weg freundlicher Belehrung versucht, wenigstens soweit es sich um Individuen handelt, deren jugendliches Alter noch einen Wandel der Gesinnung erwarten läßt. „Mit Unterdrückung alles Zornes und

[1]) 634d wird das spartanisch-kretische Gesetz gerühmt, welches „allen jungen Leuten verbietet, den Vorzügen oder Mängeln der bestehenden Einrichtungen nachzuforschen, ihnen dagegen befiehlt, wie mit einer Stimme und aus einem Munde einhellig zu bekennen, daß alles als göttliche Satzung in bester Ordnung sei." — ein Gesetz, welches nur den Greisen gestattet, an dem Bestehenden etwas auszusetzen, und auch dies nur in der Weise, daß sie solche Bemerkungen ausschließlich in Gegenwart eines der obersten Magistrate und von Altersgenossen machen, nie vor Jüngeren.

[2]) 773e.

[3]) 803c.

in aller Sanftmut" soll der jugendliche Zweifler etwa in folgendem Sinne zurechtgewiesen werden: „Mein Sohn, du bist noch jung und der Fortschritt der Zeit wird dich lehren, über viele Dinge ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt zu denken, wie im Augenblick. Warte also zu, bevor du über das Allerwichtigste aburteilst. Denn das Wichtigste unter allem ist, wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eines aber verhehle ich dir nicht, worin du mich nicht als Lügner erfinden wirst. Du bist nicht der erste und einzige, der am Dasein der Götter zweifelt, sondern es sind ihrer stets mehr oder weniger, die von dieser Krankheit befallen sind. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der bei dieser Leugnung beharrt wäre. (!) Wenn du also mir folgen willst, so wartest du ab, bis du dir ein zuverlässiges Urteil über diese Fragen gebildet hast, und denkst zu diesem Zweck erst genau darüber nach, wie sich die Sache verhält, und ziehst auch andere und vor allem den Gesetzgeber zu Rate. Inzwischen aber erfreche dich nicht, wider die Götter zu freveln."[1])

So soll der Gesetzgeber sich keine Mühe verdrießen lassen, alle Gründe aufzufinden, welche geeignet erscheinen, den einzelnen auch nur einigermaßen zu überzeugen; er muß sozusagen „alle Töne anschlagen", um den Glauben an das Dasein der Götter und an die Wahrheit alles dessen, was er von ihnen aussagt, zu stützen.[2]) In den Schriften des Gesetzgebers, besonders in den Vorreden zu den Gesetzen wider die „Gottlosigkeit" findet der Bürger eingehende religionsphilosophische und theologische Erörterungen, deren fleißige Lektüre ihm „Gelegenheit zu ruhiger Prüfung gibt".[3]) Er lernt da, wie der Atheismus im Materialismus wurzle, dieser aber leicht als unhaltbar nachzuweisen sei.[4]) Er findet ferner eine Widerlegung der staatsgefährlichen Irrlehre, daß es zwar Götter gäbe, diese aber um die menschlichen Angelegenheiten sich nicht

[1]) 888 b f.
[2]) 890 d.
[3]) 891 a.
[4]) 893 a—899 d.

kümmern,[1]) — sowie des nicht minder gefährlichen Wahnglaubens, daß die Götter gegen das Unrecht keineswegs unerbittlich seien, sondern sich durch Opfer und Weihegaben zugunsten der Schlechten bestechen ließen.[2]) Er wird endlich nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß des Menschen — vermöge seiner Unsterblichkeit — in einer jenseitigen Welt ein göttliches Gericht harrt, welches dem Guten herrlichen Lohn an einem paradiesischen Wohnsitz verheißt, den Sünder aber mit der Hinabstoßung in jene unterirdische Hölle bedroht, welche „unter dem Namen des Hades und anderen verwandten Bezeichnungen ein gewaltiger Schrecken der Seelen ist im Wachen, wie im Traume, im Leben, wie nach der Ablösung von dem Leibe".[3]) — „Du wirst — hört er den Gesetzgeber sagen — dem Walten der Götter niemals entrinnen und wärest du noch so klein und verkröchest dich in den Tiefen der Erde oder erhöbest dich noch so hoch und schwängest dich in den Himmel empor, du wirst doch die verdiente Strafe erleiden müssen."[4])

Wie nun aber, wenn die theologische Argumentation des Gesetzgebers die überzeugende Kraft nicht bewährt, die er sich optimistisch genug von ihr verspricht? Wenn ein Anaxagoras, Empedokles oder Demokrit aufträte und Ansichten über die Natur der Himmelskörper, über die streng mechanische Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse, über das Wesen der in der Natur wirkenden Kräfte aussprächе, welche jener Argumentation die stärksten Stützen entziehen würden und daher von dem Gesetzgeber ausdrücklich zurückgewiesen sind?[5]) Wenn ein Protagoras dessen Beweise für das Dasein der Götter für *nicht* beweisend erklärt, wenn ein Aristoteles käme und seine Lehre vertreten würde, daß alle Gestaltung der Dinge sich nach den ihnen innewohnenden Gesetzen vollziehe und daher von einer „sittlichen" Weltordnung nicht die Rede sein

[1]) 899 d—905 d.
[2]) 905 d—907 a.
[3]) 904 c f.
[4]) 905 a.
[5]) Vgl. z. B. die Polemik 886 c f. und 889 b f.

könne? — Oder aber, wenn ein neuer Religionslehrer aufträte und dem Staatsdogma von dem unversöhnlichen „Rechtsbrauch" der Götter die Lehre entgegenhalten würde, daß die Gottheit auch gegen den Sünder nicht unerbittlich sei? — Oder wenn der Verkünder einer rein menschlichen Ethik die Wirksamkeit der von dem Gesetzgeber zur Bändigung gefahrdrohender Naturinstinkte für unentbehrlich angesehenen religiösen Zuchtmittel dadurch gefährden würde, daß er die Vorstellungen über Paradies und Hölle für Ausgeburten menschlicher Phantasie erklärt?

Für sie alle ohne Unterschied — selbst für Platos größten Schüler — wäre in diesem Staate kein Raum! Wenn sich jemand nicht auf gütlichem Wege von dem Dasein der Götter überzeugen läßt und trotz aller Belehrung sich' nicht dazu verstehen will, „dieselben sich gerade so zu denken und vorzustellen, wie das Gesetz es ihm gebietet",[1]) so setzt er sich all den schlimmen Folgen aus, mit welchen die harte Strafjustiz des Gesetzesstaates den Widerstand gegen das Gesetz bedroht. Die Gefahren, welche schon die im bestehenden Staat geltenden Gesetze gegen „Asebie" für die Geistesfreiheit enthielten, man erinnere sich nur an Anaxagoras, Protagoras, Sokrates, Aristoteles u. a.,[2]) — sie würden in diesem Idealstaat in gewaltig verstärktem Maße wiederkehren. Nicht bloß der frivole Spötter, sondern auch der ernste Denker, der bloß Ansichten äußert und verbreitet, welche den Dogmen der Staatsreligion widerstreiten, wird wie ein Verbrecher verfolgt.[3]) Alle, die solche Äußerungen hören, sind durch das Gesetz zur Anzeige verpflichtet, welche eine öffentliche Anklage vor dem Gerichtshof für Religions-

[1]) 890b: . . . *εἰ μὴ φήσουσιν εἶναι θεοὺς καὶ διανοηθήσονται δοξάζοντες τοιούτους οἵους φησὶν ὁ νόμος.*

[2]) Vgl. Meier-Schömann, Der attische Prozeß (2) S. 370, wo allerdings mit Recht das wesentlich politische Motiv dieser Religionsprozesse betont wird.

[3]) Und das, obwohl Plato unbefangen genug ist, anzuerkennen, daß auch der, welcher nicht an Götter glaubt, eine natürliche Rechtschaffenheit des Charakters besitzen könne! 908b.

frevel nach sich zieht.[1]) Wird der Angeklagte verurteilt, so wird er, „auch wenn er etwa nur — wie Plato sich ausdrückt — aus Unverstand und nicht aus Bosheit des Herzens und Charakters dergestalt gefallen ist", auf nicht weniger als fünf Jahre in das „Besserungshaus" (*σωφρονιστήριον*) eingeschlossen. Während dieser Zeit darf niemand mit ihm verkehren, ausgenommen jene auf der Höhe philosophischer Bildung stehenden Männer, welche zugleich Mitglieder der höchsten staatlichen Körperschaft, des sogenannten nächtlichen Rates sind, und die durch Wissen und Autorität am meisten befähigt erscheinen, ihn zu „bekehren und seine Seele zu retten".[2]) Nach Ablauf der Haftzeit soll er, „wenn er Hoffnung gibt, daß er zur Vernunft gekommen sei, auch wieder unter den Vernünftigen wohnen. Wenn aber die Bekehrungsversuche fehlschlagen, soll ihm von neuem der Prozeß gemacht und die Todesstrafe über ihn verhängt werden." (!!)

Doch nicht bloß der Unglaube, sondern auch das, was die Staatsreligion als Aberglaube brandmarkt, wird kriminell verfolgt: Zauberei aller Art, Totenbeschwörung, die sogenannte Magie der Gebete und Opfer u. dgl. m. Hier tritt an Stelle der Besserungsanstalt — zumal wenn Betrug im Spiele ist — das Straf- oder Zuchthaus,[3]) welches — in der ödesten und wildesten Gegend des Landes gelegen — „schon durch seinen Namen den schimpflichen Charakter bezeichnen und einen heiligen Schauder einflößen soll".[4])

Endlich wird, um diesen und anderen Verirrungen des religiösen Lebens von vorneherein vorzubeugen und die Entstehung von Privatreligionen neben der Staatsreligion zu verhindern, jeder andere Kult außer den öffentlichen verboten. Niemand darf in seinem Hause besondere Heiligtümer oder Privatkapellen haben,

[1]) 907 d.

[2]) *ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ ὁμιλοῦντες* heißt es von ihnen mit einer schon ganz an das Christentum erinnernden Terminologie. 909 a.

[3]) 909 b.

[4]) 908 a.

niemand feierliche Opfer und Gebete anders als öffentlich und im Beisein der Priester verrichten.[1]) Drängt das religiöse Bedürfnis den einzelnen zur Stiftung neuer Kulte oder Heiligtümer, so sollen jene in die öffentlichen Tempel verpflanzt, diese zu öffentlichen Heiligtümern erhoben werden, falls ihre Zulassung keinen Bedenken unterliegt.[2])

Allerdings räumt der Staat der von ihm anerkannten Religion dieses Monopol nur unter der Voraussetzung ein, daß sie *selbst* ihm und seinen Zwecken unbedingt *dienstbar* bleibt. Er nimmt die Rechtgläubigkeit nicht darum unter die Polizeiverordnungen auf, um sich unter das Joch des Priestertums zu beugen. So ausgeprägt hierokratisch der ganze Gedankengang dieses Sozialismus ist, von einer Priesterherrschaft will er nichts wissen. Die Priester finden hier keinen Boden für die „dünkelvolle Haltung", die Plato an ihnen so scharf verurteilt;[3]) sie sollen nur einfache Diener des Staates sein und werden daher durch das Los aus der Zahl aller Bürger auf ihren Posten berufen, um ihn — in der Regel wenigstens — nach Jahresfrist wieder zu verlassen.[4])

Daß ein Staat, der das ganze äußere und innere Leben des Volkes einer derartigen Bevormundung unterwirft, in dem, um mit Plato zu reden, „wowöglich nichts ohne Aufsicht bleiben soll",[5]) zugleich das lebhafteste Interesse daran hat, die Wirkungen seines Erziehungs- und Bevormundungssystems nicht durch unkontrollierbare Einflüsse von außen gefährden zu lassen, liegt auf der Hand. Daher bildet den logischen Abschluß des ganzen Systems eine scharfe Überwachung des Reise- und Fremdenverkehres, welche durch eine weitgehende Beschränkung der Freizügigkeit jede „Vermengung der

[1]) 909 d.

[2]) 910 c f.

[3]) Pol. 290 c.

[4]) 759 d. In dieser Beziehung berührt sich die Praxis des Gesetzesstaates enge mit der des demokratischen Athens.

[5]) 760 a: *ἀφορώητον δὲ δὴ μηδὲν εἰς δύναμιν ἔστω.*

Sitten", jedes Eindringen unliebsamer Neuerungen aus der Fremde zu verhüten sucht.[1])

Vor dem vierzigsten Lebensjahre soll überhaupt kein Bürger außer Landes gehen dürfen und auch dann nur im öffentlichen Auftrag oder im öffentlichen Interesse. Man reist entweder als Herold, als Gesandter oder als Festabgeordneter zu den vier großen Nationalspielen, oder man sucht durch das Studium der in anderen Staaten bestehenden Verhältnisse und durch die persönliche Bekanntschaft mit hervorragenden Geistern des Auslandes seine Kenntnisse und Erfahrungen zu vermehren, um dann desto erfolgreicher an der Vervollkommnung des eigenen Staates mitwirken zu können: denn man erhält so einerseits die Möglichkeit, das vereinzelte Gute, das die Fremde bietet, sich anzueignen, anderseits fehlt es dann nie an Männern, welche die Jugend aus eigenen Anschauungen zu belehren vermögen, daß im großen und ganzen die Institutionen aller anderen Staaten schlechter sind, als die heimischen.

Die Festgesandten werden aus der Zahl der körperlich und geistig tüchtigsten Männer von der Regierung ausgewählt. Wer als „Beobachter" von Land und Leuten (θεωρός) reisen will, hat dazu die obrigkeitliche Erlaubnis nötig, die ihm erteilt wird, wenn er mindestens fünfzig und nicht über sechzig Jahre alt ist und durch hervorragende bürgerliche und militärische Tugenden genügende Garantien dafür bietet, daß er einerseits seine Mitbürger im Auslande würdig vertreten, anderseits gegen korrumpierende fremde Einflüsse unzugänglich sein wird.

Ist ein solcher Beobachter heimgekehrt, so hat er sich sofort in die „zur obersten Aufsicht über die Gesetze" bestehende Ratsversammlung zu begeben, welche wir als den sogenannten nächtlichen Rat noch kennen lernen werden. Hier hat er förmlich Rechenschaft abzulegen und seine Erfahrungen über Gesetzgebung, Erziehung und Jugendbildung mitzuteilen. Ist der Eindruck des Berichtes auf die Versammlung ein günstiger, erscheint ihr der

[1]) 949e.

Heimgekehrte an Einsicht und Tugend gewachsen, so werden ihm öffentliche Ehren zuteil. Zeigt sich aber, daß er im Ausland „verdorben" wurde, so wird er von aller Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen. Er hat in äußerster Zurückgezogenheit zu leben und sich sorgfältig vor jeder Äußerung oder Handlung zu hüten, die ihn in den Verdacht bringen könnte, auf Neuerungen in Gesetzgebung und Erziehung zu sinnen. Fügt er sich diesem Zwange nicht, so soll er mit dem Tode bestraft werden. (!)[1])

Was den Verkehr mit Fremden im eigenen Lande betrifft, so werden vier Arten von Reisenden zugelassen. Erstlich die regelmäßig jeden Sommer wiederkehrenden Handelsleute, die „gleich den Zugvögeln über das Meer geflogen kommen" und, nachdem sie ihre Geschäfte erledigt, das Land wieder verlassen. Sie werden von der Polizeibehörde in öffentlichen außerhalb der Stadt gelegenen Gebäuden untergebracht und einer sorgfältigen Überwachung unterworfen. Dann diejenigen, welche zur Teilnahme an Festdarstellungen und musischen Aufführungen kommen. Sie sollen für die Zeit dieser Aufführungen gastfreundliche Aufnahme in den zu den Tempeln gehörigen Herbergen finden, wo Priester und Tempeldiener für ihre Bewirtung zu sorgen haben. Ferner die Gesandten fremder Staaten, welche Gäste des Staates sind. Sie sollen bei keinem andern Bürger Wohnung nehmen, als bei den Strategen, Reiterobersten und Hauptleuten, welche ihr Amt ohnehin in nähere Berührung mit dem Ausland bringt.[2]) Endlich — die seltenste Art — Fremde, die zur Bereicherung ihres Wissens in ähnlicher Absicht reisen, wie die „Beobachter" des Gesetzesstaates, und welche für die ernsten Absichten ihrer Reise dem Staate schon durch ihr höheres Alter eine gewisse Bürgschaft gewähren. Sie finden uneingeladen gastfreie Aufnahme bei dem Vorstande des Erziehungswesens oder denjenigen allseitig erprobten und eine der wichtigsten Vertrauens-

[1]) 949 e—952 d.

[2]) Sie haben die Aufsicht über die Ein- und Ausfuhr von Kriegsmaterial. 847 c.

stellungen im Staate[1]) einnehmenden Bürgern, denen seinerzeit von der gesamten Bürgerschaft der höchste Tugendpreis, die Bekränzung mit dem Lorbeer zuerkannt worden war.[2]) Durch diese Regelung des Verkehrs hofft der Gesetzesstaat die rechte Mitte gefunden zu haben zwischen der Freizügigkeit in Staaten wie Athen und der rigorosen Art der Absperrung, wie sie von Ägyptern und Spartanern gehandhabt werde. Er will sich nicht durch die „Verbannung der Fremden von seinen Tischen und Altären" oder durch die verhaßte Praxis der Fremdenaustreibungen in den üblen Ruf einer rohen und ungeselligen Gesinnung bei der Mitwelt bringen, auf deren Achtung er den höchsten Wert legt.[3])

4.

Die Verfassung.

Wie wir sahen, enthielt der Verzicht Platos auf die im philosophischen Staatsmann verkörperte Vernunftherrschaft zugleich den Verzicht auf eine der Gesellschaft selbständig gegenüberstehende Regierungsgewalt. Diese ideale Selbständigkeit würde eine Machtfülle in sich schließen, welche in der Hand minder hochstehender Geister eine allzu große Gefahr des Mißbrauches enthielte. Anderseits erschien die unter diesen Umständen unabweisliche Verstärkung des Einflusses der Gesellschaft auf die Staatsgewalt oder vielmehr des Einflusses der in der Gesellschaft herrschenden Klasse weniger bedenklich in einem Staatswesen, in dem, wie im Gesetzesstaat, diese Klasse dem Interessenkampf des Erwerbslebens möglichst entrückt war, wo eine das ganze Leben ergreifende und beherrschende staatliche Schulung und Disziplinierung alle Bürger ausschließlich für den Dienst des Staates erzog, die Mitarbeit an der Verwirklichung des Staatsgedankens recht eigentlich zu ihrer Lebensaufgabe machte.

[1]) Als sogen. Euthynen, vor denen die Beamten Rechenschaft für ihre Amtsführung abzulegen haben. Siehe unten.

[2]) 952 d—953 d.

[3]) 950 b, 953 e.

Angesichts dieser systematischen Anpassung aller Bürger an den spezifisch politischen Beruf, die im Grunde einen jeden derselben zum staatlichen Funktionär erhob, glaubte Plato sich den Zuständen der Wirklichkeit soweit nähern zu dürfen, daß der Volksgemeinde ein Anteil an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt und durch das Recht der Beamtenwahl auch ein Einfluß auf die Exekutive eingeräumt wird. Die veränderte Auffassung der Menschen und Dinge und die Rücksicht auf die Verhältnisse des Stadtstaates läßt ihm jetzt diese Zugeständnisse im Interesse der „Freiheit" unabweislich erscheinen.

Freilich werden zugleich auch im Interesse der Ordnung und des inneren Friedens[1]) starke Schutzwehren gegen den Mißbrauch dieser Freiheit aufgerichtet. Seine gesetzgebende Gewalt teilt das Volk mit allen im Staate überhaupt vorhandenen Autoritäten. Kein bestehendes Gesetz kann abgeändert werden, wenn neben dem Volke nicht auch alle anderen öffentlichen Körperschaften, alle in diesem Staate so überaus zahlreichen Behörden, auch die geistlichen, d. h. „alle Orakel", ihre Zustimmung geben.[2]) Ja in all den Fällen, wo es sich nur um die Ausfüllung von Lücken in der Gesetzgebung und um solche Neuerungen handelt, welche keine Änderung des bestehenden Rechtes enthalten, liegt die legislative Gewalt ganz in den Händen der Magistratur.[3])

Was die richterliche Gewalt betrifft, so steht über den reindemokratischen durch das Los bestellten Bezirksgerichten in Zivilprozessen als oberste Appellinstanz ein Gerichtshof (das κοινὸν δικαστήριον), der alljährlich auf Grund eines überaus sorgfältigen Wahlverfahrens von den Mitgliedern aller Behörden aus ihrer eigenen Mitte ernannt wird.[4]) In Staats- und Kriminalprozessen sind zwar für eine Reihe von Fällen Volksgerichte zugelassen, aber gerade für die wichtigsten und schwierigsten sind magistratische Ge-

[1]) 744 b, c.
[2]) 772 c.
[3]) 772 a.
[4]) 767 c.

richte zuständig, besonders der höchste Staatsgerichtshof, der aus jenen „auserlesenen" Richtern des *κοινὸν δικαστήριον* mit Zuziehung der sogenannten Gesetzesbewahrer gebildet wird.[1]) Auch gibt es von den Gerichten keine Appellation an das Volk. Von mehreren dieser Gerichte kann unter Umständen sogar die Todesstrafe verhängt und zum Vollzuge gebracht werden. — Plato geht eben nur so weit, als ihm unbedingt nötig erscheint, um in dem Volke das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß es von der „Gewalt mitzurichten" nicht ausgeschlossen ist, weil es sich sonst dem gefährlichen Glauben hingeben könnte, vom Staate überhaupt ausgeschlossen zu sein.[2])

Auch dem wichtigsten Rechte der Volksgemeinde, dem Wahlrechte, wird eine Gestalt gegeben, welche den demokratischen Charakter wesentlich modifiziert, obgleich schon die Wähler eine Elite darstellen, welche in ihrer eigenen Intelligenz und moralischen Tüchtigkeit weitgehende Bürgschaften für eine richtige Wahl geben. Das Wahlverfahren ist für die verschiedenen öffentlichen Körperschaften und Behörden ein verschiedenes. Entweder wird die Bedeutung des allgemeinen Stimmrechtes durch künstliche Kombinationen mit dem System der indirekten Wahl und sonstige Komplizierung des Wahlmodus abgeschwächt; oder es wird dasselbe gar mit dem System der Klassenwahl verbunden, das passive Wahlrecht und die aktive Wahlpflicht in eigentümlicher Weise auf die oberen Zensusklassen beschränkt; oder es wird von vorneherein die Besetzung zahlreicher Beamtenstellen in die Hände der Behörden gelegt. Endlich wird jeder Gewählte einer Prüfung, einer „Dokimasie", unterworfen, welche sich nicht bloß, wie in der Demokratie, auf seine äußeren Verhältnisse, sondern wesentlich auch auf seine persönliche Tüchtigkeit richtet und so jederzeit die Handhabe zur Korrektur der Wahl bietet.[3])

---

[1]) 855 c. Über letztere s. unten S. 277 u. 280.

[2]) 768 b: *ὁ γὰρ ἀκοινώνητος ὢν ἐξουσίας τοῦ συνδικάζειν ἡγεῖται τὸ παράπαν τῆς πόλεως οὐ μέτοχος εἶναι.*

[3]) Ein großes Gewicht legt Plato auch darauf, daß in seinem Staate

Selbst der „Rat", der ähnlich dem Rate der Fünfhundert in Athen die ganze Volksgemeinde repräsentiert und wahrscheinlich, wie dieser, die oberste Finanzbehörde ist, geht aus einem Wahlverfahren hervor, welches eine wesentliche Beschränkung des gleichen Stimmrechtes bedeutet. Auf die 360 Ratssitze haben nämlich nicht alle Bürger gleichen Anspruch. Die Verteilung der Ratsstellen erfolgt vielmehr nach dem Klassensystem, indem jeder der vier Zensusklassen dieselbe Anzahl (90) eingeräumt wird, trotz der naturgemäß geringeren Zahl der höheren Klassen. Die Wahl selbst erfolgt in der Weise, daß zunächst für jede der vier Klassen eine Kandidatenliste aufgestellt wird. Dies geschieht durch Volksabstimmung, doch so, daß nur die Mitglieder der zwei ersten Klassen bei Strafe verpflichtet werden, an den Wahlen teilzunehmen, während die der dritten nur die Kandidaten der drei ersten, die der vierten Klasse nur die aus den zwei ersten Klassen mitzuwählen brauchen. Aus dieser Kandidatenliste werden sodann durch eine allgemeine Wahl, an der alle Bürger ohne Unterschied teilnehmen müssen, für jede Klasse 180 Männer bezeichnet, von denen die eine Hälfte durchs Los[1]) ausgeschieden wird, die andere nach bestandener Prüfung zum Eintritt in den Rat berechtigt ist.[2])

Das sonst fast durchweg festgehaltene Prinzip, daß das Wahlrecht zugleich die Wahlpflicht in sich schließt, wird übrigens auch in einem anderen Falle modifiziert, wo es sich um Sachverstän-

---

sich die Bürger untereinander genau kennen und schon darum in der Lage sind, den rechten Mann an den gebührenden Platz zu stellen. 738e: *. . . μεῖζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι. ὅπου γὰρ μὴ ταῦτα ἀλλήλοις ἐστὶν ἀλλήλων ἐν τοῖς τρόποις ἄλλα σκότος, οὔτ' ἂν τιμῆς τῆς ἀξίας οὔτ' ἀρχῶν οὔτε δίκης ποτέ τις ἂν τῆς προσηκούσης ὀρθῶς τυγχάνοι· δεῖ δὴ πάντα ἄνδρα ἓν τοῦτο σπεύδειν ἐν πάσαις πόλεσιν, ὅπως μήτε αὐτὸς κίβδηλός ποτε φανεῖται ὁτῳοῦν, ἁπλοῦς δὲ καὶ ἀληθὴς ἀεί, μήτε ἄλλος τοιοῦτος ὢν αὐτὸν διαπατήσει.*

[1]) Um auch dem Prinzip der „quantitativen" Gleichheit einigen Einfluß zu gestatten.

[2]) 756c. Die Gewählten verteilen sich, wie in Athen, in zwölf Ausschüsse, von denen jeder einen Monat hindurch die laufenden Geschäfte besorgt.

digenwahlen handelt. So sollen zur Teilnahme an den Wahlen der Ordner der musischen Wettkämpfe nur die Kunstverständigen verpflichtet sein.[1])

Wo eine solche Unterscheidung zwischen den Wählern nicht möglich ist, soll wenigstens die wiederholte Sichtung der zu Wählenden eine gewisse Bürgschaft gewähren. So ist z. B. bei der Wahl der sogenannten Gesetzesbewahrer, einer der wichtigsten und einflußreichsten Regierungsbehörden, das Wahlverfahren ein äußerst verwickeltes. Es ist, wie allerdings jede Beamtenwahl, mit besonderer Heiligkeit umgeben: Wahllokal ist der Tempel des höchsten Gottes. Die Stimmtafeln werden vom Altare entnommen und wieder daselbst abgegeben, die Wähler aber durch einen heiligen Eid verpflichtet, nur nach bestem Wissen und Gewissen ihre Stimme abzugeben.[2]) Die Wahl selbst ist insofern eine öffentliche, als jeder Wähler auf der Stimmtafel neben dem Namen des Kandidaten seinen eigenen anzugeben hat, und gleichzeitig jedem Wähler das Recht eingeräumt wird, diejenigen Tafeln, mit deren Inhalt er nicht einverstanden ist, einfach wegzunehmen und mindestens dreißig Tage auf dem Markte auszustellen! Eine Art Mißtrauensvotum gegen den Kandidaten und seinen Wähler, welches zu erneuter Prüfung des zu Wählenden auffordert. Dann werden von der Behörde die Täfelchen mit den Namen derjenigen dreihundert Bürger, welche die meisten Stimmen erhielten, ebenfalls der ganzen Bürgerschaft zur Ansicht vorgelegt und dieselbe zu einer neuen Wahl aus diesen dreihundert berufen. Die Namen der hundert Bürger, welche aus dieser engeren Wahl als die Meistgewählten hervorgehen, werden in derselben Weise publiziert, worauf in einem dritten Wahlakt aus diesen hundert Erlesenen die definitive Wahl der siebenunddreißig Mitglieder der genannten Behörde erfolgt.[3])

---

[1]) 765 a.

[2]) Was allerdings für die Wahlen überhaupt gilt. 948 e.

[3]) 753 b f. Aristoteles bezeichnet als Konsequenz dieser Einrichtung der nochmaligen Wahl aus den durch Vorwahl Bezeichneten, daß, wenn auch nur eine mäßige Anzahl von Bürgern zusammenhielte, immer nach deren

Eine ähnliche Sichtung der Kandidaten findet statt bei der Wahl der sogenannten Euthynen, vor welchen alle Beamten nach Ablauf ihrer Amtszeit Rechenschaft abzulegen haben, und welche daher Männer von ganz hervorragender sittlicher Tüchtigkeit sein müssen.[1])

Alljährlich nach der Sommersonnenwende versammelt sich die Bürgerschaft in dem Haine des Helios und Apollo, und jeder Bürger „nennt hier dem Gott" drei Männer — nicht unter fünfzig Jahren —, die er in jeder Beziehung für die Ausgezeichnetsten hält. Von den also Vorgeschlagenen werden diejenigen, welche die meisten Stimmen erhielten, bis zur Hälfte der Gesamtzahl einer neuen Wahl unterworfen, aus der nur drei als die definitiv Gewählten hervorgehen.[2]) Natürlich trägt auch diese Wahl dasselbe religiöse Gepräge, wie die vorhin beschriebene, worauf ja schon der Wahlort und die charakteristische Bezeichnung des Wahlaktes hinweist.

Wird doch in anderen Fällen die Entscheidung geradezu der Gottheit selbst anheimgegeben! So werden die „Exegeten der Kultussatzungen" zwar gewählt, dann aber aus den Gewählten — zum Teil wenigstens — eine Auslese durch das delphische Orakel vorgenommen.[3])

Bei anderen Ämtern, wie z. B. allen militärischen, ist das Wahlrecht beschränkt durch ein Vorschlagsrecht der Behörden. Bei der Wahl der höchsten Offiziere und Militärbeamten hat die mit

Willen gewählt werden würde (Pol. II 3, 12. 1266a). Sollte Plato selbst etwas derartiges beabsichtigt haben?

[1]) Über die Bedeutung dieser Institution vgl. die für die Gesamtauffassung Platos charakteristische Stelle 945d: *ἂν μὲν γὰρ οἱ τοὺς ἄρχοντας ἐξευθύνοντες βελτίους ὦσιν ἐκείνων, καὶ τοῦτ' ἐν δίκῃ τε καὶ ἀμέμπτως, ἡ πᾶσα οὕτω θάλλει τε καὶ εὐδαιμονεῖ χώρα καὶ πόλις· ἐὰν δ' ἄλλως τὰ περὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων γίγνηται, τότε λυθείσης τῆς τὰ πάντα πολιτεύματα ξυνεχούσης εἰς ἓν δίκης ταύτῃ πᾶσα ἀρχὴ διεσπάσθη χωρὶς ἑτέρα ἀπ' ἄλλης, καὶ οὐκ εἰς ταὐτὸν ἔτι νεύουσαι, πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν ποιοῦσαι, στάσεων ἐμπλήσασαι ταχὺ διώλεσαν.*

[2]) 946a.

[3]) 759d.

der stärksten Exekutivgewalt bekleidete Behörde der Gesetzesbewahrer ein Vorschlagsrecht, während in Bezug auf die Unterbefehlshaber die Vorgesetzten selbst ein Vorschlags-, ja zum Teil Ernennungsrecht besitzen.[1]) Überhaupt werden die Unterbeamten in der Regel von den oberen Behörden selbst ernannt, so die Gehilfen der mit der Polizeigewalt auf dem platten Lande betrauten Agronomen von diesen selbst,[2]) die weiblichen Aufsichtsbeamten über die Ehen von den Gesetzesbewahrern usw.[3])

Doch sind es auch sehr hohe Ämter, bei denen die Volkswahl ausgeschlossen ist. Das von Plato als das weitaus wichtigste der höchsten Staatsämter bezeichnete Amt des Unterrichtsministers, des „Vorstehers des Erziehungswesens" und obersten Zensors, sowie die Richterstellen an dem hohen Staatsgerichtshof der „auserlesenen Richter" werden von einem Wahlkörper besetzt, der nur aus Beamten besteht.[4])

So ist Plato unerschöpflich in der Erfindung immer neuer Sicherungsmaßregeln gegen den Demokratismus des allgemeinen Stimmrechtes. Er muß in dem der damaligen Wirklichkeit zugewendeten Gesetzesstaat diesem Demokratismus erhebliche Zugeständnisse machen; um so mehr ist er bemüht, Mittel und Wege zu zeigen, wie trotzdem der Staat Organe erhalten kann, welche eine Aristokratie der Intelligenz und Tugend darstellen. Er beschränkt daher den Einfluß der Wähler noch weiter dadurch, daß er für die höheren Ämter eine höhere allgemeine und eine besondere Bildung für das Fach fordert. Wie zum Aufzug andere Wolle genommen werde, als zum Einschlag, so müsse auch zwischen denen, welche hohe obrigkeitliche Würden im Staate bekleiden sollen, und denen, welche nur in geringem Maße die Proben ihrer Erziehung zu bestehen haben, ein wesentlicher Unterschied stattfinden.[5])

[1]) 755 b f.

[2]) 760 b.

[3]) 794 b.

[4]) 765 d f., 767 c f. Im ersteren Falle ist selbst der Rat und seine Prytanen vom Wahlrecht ausgeschlossen. 766 b.

[5]) 735 a. Das Nähere über diese Bildung der höheren Beamten s. unten.

Eine Hauptbürgschaft für die Tüchtigkeit von Regierung und Verwaltung sieht Plato ferner auch hier in der möglichsten Steigerung der Autorität der Magistratur, in einer möglichst *starken* Amtsgewalt. Zu diesem Zweck wird für gewisse Beamte ein reiferes Alter vorgeschrieben, für die Gesetzesbewahrer z. B. und den Chef des Unterrichtswesens das fünfzigste Lebensjahr.[1]) Es wird allem Anscheine nach die längere Bekleidung desselben Amtes durch die einmal bewährten Männer begünstigt, — bei den eben genannten Beamten erscheint eine Amtsdauer von zehn bis zwanzig Jahren offenbar als nicht ungewöhnlich, — oder es wird von vorneherein eine längere Amtsdauer gesetzlich vorgeschrieben, so bei dem Vorsteher des Erziehungswesens fünf Jahre,[2]) bei den Mitgliedern des hohen Gerichtshofes der Euthynen geradezu Lebenslänglichkeit.[3]) Demselben Zwecke dient die Fülle von Gewalten, welche in den Händen der Magistrate vereinigt wird. Die Justizgewalt, die er einem Teile derselben einräumt, vergleicht Plato geradezu mit *königlichen* Machtbefugnissen.[4])

Vergegenwärtigen wir uns nur die imponierende Machtstellung, welche die von Plato als die eigentlichen Regenten des Staates, als ἄρχοντες schlechthin bezeichneten Gesetzesbewahrer einnehmen! Ihr amtlicher Einfluß erstreckt sich fast auf sämtliche Gebiete des Lebens. Sie haben in allen oben angedeuteten Fällen gesetzgeberische Gewalt, sie bilden — zusammen mit den auserlesenen Richtern — den höchsten Staatsgerichtshof in Kapitalsachen, haben auch sonst bedeutsame richterliche Befugnisse, z. B. bei Vergehungen religiöser Art,[5]) sowie die wichtige Jurisdiktion über einen Teil der Beamten, besonders über die bedeutendsten richterlichen Beamten.[6]) Sie haben

[1]) 755a.

[2]) 766b.

[3]) Die Euthynen fungieren solange, als sie dem in sie gesetzten Vertrauen entsprechen. 946c.

[4]) 761e.

[5]) 910c.

[6]) 767a. Z. B. über die auserlesenen Richter und über die Euthynen 948a; über die letzteren allerdings nur in Verbindung mit den auserlesenen

durch ihr Vorschlagsrecht bei den Strategenwahlen einen starken Einfluß selbst auf die militärische Gewalt und durch ein ganz allgemeines Recht der Oberaufsicht[1]) auf das Beamtentum überhaupt. Sie greifen endlich mit ihrer ausgedehnten polizeilichen Gewalt nach allen Seiten hin in die Verwaltung ein. In ihrer Hand liegt die amtliche Statistik über die gesamten Vermögensverhältnisse der Bürger und Beisassen[2]) und im Zusammenhange damit die Fürsorge für die Aufrechterhaltung der Gesetze über den unverrückbaren Bestand der Landlose und der Bürgerzahl.[3]) Eben damit hängt noch zusammen ihr Oberaufsichtsrecht über das eheliche Leben der Bürger, das Recht zur Ernennung der Eheaufseherinnen, die Fürsorge für die Erbtöchter, überhaupt die Obervormundschaft[4]) und sonstige Befugnisse auf dem Gebiete des Familienrechtes.[5]) Derselben Behörde steht ferner die Handhabung der Luxusgesetze zu,[6]) sowie die Fürsorge für die Durchführung der Aus- und Einfuhrgesetze.[7]) Sie ist aber auch zugleich die literarisch-musische Zensurbehörde, überhaupt mit der Ausführung aller Gesetze über die musische Kunst betraut,[8]) sie gibt oder verweigert endlich die Erlaubnis zu Reisen ins Ausland.[9])

So werden geflissentlich gesetzgeberische, richterliche, exekutive Gewalten in bunter Fülle auf ein und dieselbe Regierungsbehörde gehäuft. Die Allgewalt des alles menschliche Leben und Streben seiner Bevormundung unterwerfenden Staates soll sich, soweit es ohne die Gefahr des Absolutismus möglich ist, in der Magistratur

---

Richtern und den übrigen Euthynen. — Auch bei anderen Gerichten sind sie wenigstens beteiligt, so z. B. am Ehescheidungsgericht. 929e.

[1]) 762e.
[2]) 754d.
[3]) 740d, 877d, 929c, 930e.
[4]) 926e.
[5]) 929d, 932b f.
[6]) 775b, 959d.
[7]) 847c f.
[8]) 799b. Hier in Verbindung mit den Priestern. 801d, 810c, 829d.
[9]) 951a.

widerspiegeln. Wenn auch auf demokratischer Grundlage erwachsen, soll dieselbe doch die Einheitlichkeit, Festigkeit und Autorität monarchischen Regimentes nicht vermissen lassen.[1])

Auch der glänzende Nimbus äußerer Ehren fehlt der Magistratur nicht. Dasjenige Amt, dessen Übertragung zugleich die Zuerkennung des höchsten Preises für Bürgertugend voraussetzt, die Mitgliedschaft des hohen Rechenschaftsrates der Euthynen gewährt wenigstens im Tode Anspruch auf wahrhaft fürstliche Ehren, welche den Gefeierten weit über das Maß gewöhnlicher Sterblicher hinausheben. In weiße priesterliche Gewänder gehüllt, werden die verstorbenen Euthynen aufgebahrt allem Volke zur Schau. Knaben- und Mädchenchöre umstehen die Bahre, den ganzen Tag über in Wechselgesängen den Toten selig preisend. Mit Anbruch des nächsten Tages findet das feierliche Leichenbegängnis statt: voran die ganze waffenfähige Bürgerschaft zu Fuß und zu Roß in voller Waffenrüstung, dann die Bahre von hundert Jünglingen getragen und geleitet von Knaben, die die Volkshymne (τὸ πάτριον μέλος) singen, dann Jungfrauen und Matronen, endlich alle Priester und Priesterinnen. Die Beisetzung erfolgt in einem Hain in Steinsärgen und in steinernen wie für die Ewigkeit gebauten Grabgewölben, über welche ein Hügel aufgeschüttet wird, — an die alten Königsgräber erinnernd! — Endlich wird das Andenken der hier Bestatteten alljährlich durch musische und gymnische Wettkämpfe verherrlicht, gleich dem der Heroen.[2])

Aber Plato geht noch weiter! Trotz der materiell und ideell so bedeutsamen Ausstattung der Amtsgewalt sucht er ihr noch einen ganz besonderen Rückhalt zu schaffen in einer Institution, deren Bedeutung er sich zunächst allerdings mehr als eine ideale denkt, in der er aber die stärkste Bürgschaft für die allseitige und dauernde Verwirklichung seines Staatsgedankens erblickt.

---

[1]) Die Verfassung des Gesetzesstaates soll die Mitte halten zwischen Monarchie und Demokratie. 756 e.

[2]) 947 b ff. Diese Ehren reichen fast an die hinan, welche den philosophischen Regenten des Vernunftstaates zuteil werden. Rep. 540 b.

Diese Einrichtung besteht in einem Staatsrat, der — aus der geistigen Elite der Bürgerschaft zusammengesetzt und durch die Befugnis der Selbstergänzung völlig unabhängig — recht eigentlich dazu berufen ist, die Repräsentation des Staatsgedankens *κατ' ἐξοχήν* darzustellen, wo es gilt, durch die in ihm verkörperte Einsicht in Wesen und Ziele des Staates auf die öffentliche Meinung aufklärend zu wirken, durch seinen Einfluß alle Glieder des Staates, Regierende und Regierte, auf dem rechten Wege zum „gemeinsamen Ziele aller Gesetze“ [1]) zu erhalten. Erst durch diesen Erhaltungsrat, den *νυκτερινὸς σύλλογος*, wie er nach der Zeit seiner Sitzungen genannt wird, erscheint der Bestand des Staates gesichert, weil der Staat in ihm unter allen Umständen ein Organ besitzt, welches den Zweck desselben (den *σκοπὸς πολιτικός*) lebendig erfaßt hat, die dem Staate immanente Vernunft in sich verkörpert.[2]) Die „nächtliche Versammlung“ besteht aus einem festen Kern lebenslänglicher Mitglieder: nämlich all denen, welche den Preis der Tugend erhielten, d. h. den Mitgliedern des Rechenschaftsrates, allen, welche das Unterrichts- und Erziehungswesen geleitet, sowie denjenigen Bürgern, welche mit Erfolg politische Studien im Ausland gemacht und nach sorgfältiger Prüfung von der Versammlung würdig erfunden worden, ihr für immer anzugehören. Dazu kommen, um den nächtlichen Rat in stetiger Fühlung mit den maßgebenden Behörden zu erhalten, die zehn ältesten Gesetzesbewahrer und der jeweilige Vorstand des Unterrichtswesens.[3]) Allgemeine Voraussetzung der Aufnahme ist der Besitz einer höheren wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen Bildung,[4]) die Zurücklegung eines längeren genau vorgeschriebenen Studienganges,[5]) der „ein wahrhaftes Wissen von allen wichtigen Dingen“ gewähren soll.[6])

[1]) Der *ἀρετή*. 963a.

[2]) 632c, 961c ff., 965a.

[3]) 951c, 961a.

[4]) 966b, 968a f.

[5]) Über den allerdings nähere Bestimmungen erst für die definitive Begründung des Staates vorbehalten werden. 968d.

[6]) 966b.

Die täglich in den frühesten Morgenstunden auf der Akropolis tagende Versammlung dieser erlesenen Männer kann alle Fragen staatlicher Gesetzgebung und Verwaltung zum Gegenstand ihrer Beratung und Beschlußfassung machen und so für die praktische Entscheidung derselben durch die zuständigen öffentlichen Gewalten wenigstens ein sehr gewichtiges Präjudiz schaffen.[1]) Ferner soll die Fülle des Wissens, welche in dieser Versammlung konzentriert ist, für die Heranziehung jüngerer Staatsmänner verwertet und damit die Versammlung zu einer hohen Schule gemacht werden, welche eben jene vorhin genannte höhere Bildung vermittelt.[2]) Zu dem Zweck ist jedes Mitglied berechtigt, besonders begabte und tüchtige jüngere Bürger im Alter von dreißig bis vierzig Jahren in die Versammlung einzuführen. Dieselben erhalten hier nicht nur Gelegenheit, zu lernen, sondern auch Proben ihres Könnens abzulegen, die ihnen, wenn sie der Versammlung genügend erscheinen, eine wertvolle Anwartschaft für die Zukunft gibt. Denn diese Anerkennung der höchsten Autoritäten ist dazu bestimmt, die Blicke der gesamten Bürgerschaft auf sie zu lenken,[3]) sie ihr als die geeignetsten Kandidaten für die höheren Ämter zu empfehlen. Eine Empfehlung, deren zwingender Gewalt sich die Bürgerschaft kaum entziehen kann. Denn hier werden ihr von der höchsten und ehrwürdigsten Autorität im Staate diejenigen bezeichnet, durch welche der Staat selbst wohlberaten sein würde,[4]) weil sie dank ihrem Wissen „klar über alles sehen, was die Gesetze angeht",[5]) — während diejenigen, welche nicht durch diese Schule gegangen sind oder die genannte Approbation nicht erhalten haben, damit als solche charakterisiert erscheinen, welche dieser Klarheit mehr oder minder entbehren,[6]) durch die daher der Staat schlecht beraten sein würde.

---

[1]) 952a f.
[2]) 951d.
[3]) 952b.
[4]) 962b.
[5]) 952a.
[6]) Ebd.

Wird der Bürger, der öffentlich wählt und durch einen Eid verpflichtet ist, nur die „Besten" zu wählen, gegen diese von einer unantastbaren Autorität eben als die Besten Gekennzeichneten zu stimmen oder sie zu übergehen wagen? Gerade bei den wichtigsten Ämtern ist dies übrigens auch rechtlich unmöglich. Zum Gesetzesbewahrer z. B. und zum Mitglied des Oberrechenschaftshofes kann von vorneherein überhaupt nur derjenige gewählt werden, welcher sich ein höheres Wissen erworben, also durch die Schule der nächtlichen Versammlung gegangen ist und deren Approbation erhalten hat.[1])

Aber auch damit ist die Bedeutung des nächtlichen Rates noch keineswegs erschöpft. Plato behält sich vor, ihn noch mit ganz besonderen Vollmachten auszustatten, wenn er nur erst nach Wunsch konstituiert sein würde.[2]) Worin diese Machtsteigerung bestehen soll, wird allerdings nicht gesagt. Aber über ihre allgemeine Tendenz kann kein Zweifel sein. Wenn irgendwo, so trifft hier die Behauptung des Aristoteles zu, daß der Gesetzesstaat allgemach wieder in den Verfassungsplan des Vernunftstaates einlenke.[3]) Das absolute Philosophenregiment ist für ihn unerreichbar, so sucht er wenigstens einen Ersatz, der diesem Ideale möglichst nahekommt.

Der nächtliche Rat soll für den staatlichen Organismus wenigstens annähernd die Bedeutung gewinnen, wie sie der denkende Kopf für den menschlichen Körper besitzt. Er soll es ermöglichen, daß im Zentrum des Staatskörpers ebenso wie im individuellen Organismus ein Wille, d. h. ein in all seinen Äußerungen auf

[1]) 966c. Wer dies höhere Wissen nicht hat, ist nicht geeignet für ein Regierungsamt, sondern nur für subalterne Stellen (968a). Die Stelle 632c steht damit nicht in Widerspruch, bestätigt vielmehr die hier aufgestellte Forderung, indem sie alle Beamten (denn diese sind hier unter den „Hütern der Gesetze" offenbar gemeint, nicht bloß die Gesetzesbewahrer) in zwei Kategorien einteilt, solche, welche im Besitze der Erkenntnis, und solche, welche bloß in dem der „wahren Vorstellung" sind.

[2]) 968c.

[3]) Pol. II 3, 2. 1265a: *καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν εἰς τὴν ἑτέραν πολιτείαν.*

einen obersten Zweck gerichteter einheitlicher Wille vorhanden sei,[1]) der — wenn auch nicht allmächtig, wie im Vernunftstaat — so doch einen über das ganze politische und soziale Leben sich erstreckenden Einfluß zu üben vermag.

Gegenüber der Vielheit der individuellen Willen, welche nun einmal durch die Zulassung des allgemeinen Stimmrechtes und der Ämterwahl als Machtfaktor im staatlichen Leben anerkannt war, soll der nächtliche Rat die Einheit des Staates vertreten. Er hat die Aufgabe, dahin zu wirken, daß auch die Magistratur sich dauernd auf den staatlichen Boden stelle und in ihrem öffentlichen Tun nur als Organ der Allgemeinheit fühle. Er soll ferner eine technisch möglichst vollkommene Durchführung der staatlichen Aufgaben von seiten der Magistratur verbürgen, indem er der qualifizierten berufsmäßigen Arbeit die ihr gebührende Stellung in Verwaltung und Regierung verschafft; und er soll damit endlich zugleich für die möglichst weitgehende Verwirklichung des Gerechtigkeits- und Gleichheitsprinzipes Gewähr leisten, welches dem geistig und sittlich Höherstehenden auch höhere Ehre zuerkennt.[2]) Kurz der nächtliche Rat ist dazu bestimmt, das ideale Zentrum des ganzen staatlichen Organismus, das für den Sozialismus unentbehrliche Zentralorgan zu werden,[3]) und die Rechte, welche Plato für ihn in Aussicht nimmt,

[1]) 962d: . . . *καὶ δεῖ δὴ τοῦτον (τὸν σύλλογον) πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν· ἧς ἄρχει τὸ μὴ πλανᾶσθαι πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον, ἀλλ' εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὰ πάντα οἷον βέλη ἀφιέναι.* Vgl. 963a über den einen Zweck aller Gesetzgebung: *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.* Dazu 630c, 631a f.

[2]) 757d über das Gleichheitsprinzip. Vgl. dazu mit spezieller Beziehung auf die Beamten 715c: *ὃς δ' ἂν τοῖς τεθεῖσι νόμοις εὐπειθέστατός τ' ᾖ καὶ νικᾷ ταύτην τὴν νίκην ἐν τῇ πόλει, τούτῳ φαμὲν καὶ τὴν τῶν θεσμῶν* (nach Orelli statt *θεῶν*) *ὑπηρεσίαν δοτέον εἶναι τὴν μεγίστην τῷ πρώτῳ καὶ δευτέραν τῷ τὰ δεύτερα κρατοῦντι, καὶ κατὰ λόγον οὕτω τοῖς ἐφεξῆς τὰ μετὰ ταῦθ' ἕκαστα ἀποδοτέον εἶναι.*

[3]) Dieser Einheit bedarf der Gesetzesstaat gegenüber der Vielheit der Magistratur unbedingt. Es ist daher schon aus diesem Grunde unzulässig, mit Bruns (S. 220) anzunehmen, daß die Bestimmungen XII 960b über

können daher nur einen Ausbau der Verfassung im zentralistischen Sinne bedeuten.

Plato deutet das selbst in dem Bilde an, in welchem er den ganzen Rat mit dem menschlichen Haupte, die greisen Mitglieder der Versammlung mit dem „Geist" (*νοῦς*) und die jüngeren mit dem Sehvermögen vergleicht. Die durch Energie und Schärfe der Beobachtung ausgezeichneten jüngeren Genossen sollen „gleichsam auf der Höhe des Hauptes (gleichsam wie die Augen des Staates) ringsumher den ganzen Staat beobachten und was sie so wahrgenommen, ihrem Gedächtnisse einprägen, um so von allem, was im Staate vorgeht, den älteren Mitgliedern Kunde zu geben. Diese erwägen als der *νοῦς*, was die Augen gesehen, und nachdem sie mit den jüngeren zu Rate gegangen und ihre Beschlüsse gefaßt, bringen sie dieselben durch jene zur Ausführung und erhalten so den ganzen Staat." Es wird also ein Recht der Versammlung zu Eingriffen in die Exekutive anerkannt, durch welches sie eine Stellung über allen Behörden erhält.[1])

Durch all das wird die „götterähnliche Versammlung" (*ὁ θεῖος ξύλλογος*) geradezu zum „Anker des Staates".[2]) „Ihrer Obhut kann man getrost den Staat übergeben und es wird sich dann in Wahrheit vollenden, was eben noch wie ein Traum erschien."[3]) Mit dieser Verheißung endet der Entwurf des zweitbesten Staates.[4])

---

den *νυκτερινὸς σύλλογος* ein Bruchstück eines älteren Entwurfes sei, welcher dem Staate der Politie noch näher stand, als der Hauptbestandteil der „*Νόμοι*". Bei der im Text vertretenen Auffassung, die allerdings von der üblichen (z. B. von Zeller S. 967 ff.) wesentlich abweicht, fallen übrigens auch die Widersprüche weg, welche Bruns zwischen den verschiedenen Bestimmungen über den nächtlichen Rat findet.

[1]) 964 e.

[2]) *ἄγκυρα πάσης τῆς πόλεως*. 961 c.

[3]) 969 b.

[4]) Der Vollständigkeit halber sei zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß die „Gesetze" Platos auch das Straf-, Privat- und Prozeßrecht in einer für den Rechtshistoriker vielfach sehr interessanten Weise behandeln, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

5.

Zur Beurteilung des Gesetzesstaates.

Wir sahen, daß — nach der richtigen Beobachtung des Aristoteles — der Entwurf des zweitbesten Staates unwillkürlich wieder in die Bahnen des Vernunftstaates einlenkt. Es wird uns das nicht wundernehmen, wenn wir uns die Gesamtanschauung vergegenwärtigen, aus der heraus dieses Staatsideal als ein Ganzes gedacht ist.

Zunächst finden wir die naturrechtliche Metaphysik der Politeia auch hier wieder. Der alles beherrschende Maßstab ist hier wie dort die rein vernunftmäßige Erkenntnis und das Ziel des Erkennens eine möglichst „natürliche", d. h. eben vernunftgemäße Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.[1]) Daher auch ein ganz ähnlicher Absolutismus der Lösungen, wie in der Politie. Selbst auf die Gefahr hin, den Anschein zu erwecken, „als ob er Träume erzähle oder einen Staat und seine Bürger gleichsam aus Wachs formen wollte",[2]) hält Plato auch hier daran fest, daß es sich bei der Konstruktion eines idealen Musterbildes einzig und allein um die Erreichung der höchstmöglichen „Schönheit" und Wahrheit handle.[3]) Alles kommt ihm hier wie dort auf die innere Wahrheit, d. h. auf die Übereinstimmung mit den dem Musterbilde zugrunde liegenden Ideen an, auf die logische Folgerichtigkeit des ganzen Gedankenbaues, die „ein in allen Stücken in sich selbst harmonisch zusammenstimmendes" und darum schönes Ganze ergibt.[4]) Erst dann, wenn so das Ideal die Gestalt eines vollendeten Kunstwerkes gewonnen, „wenn der Gesetzgeber seinen Entwurf

[1]) *κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται* heißt es von den Bürgern des Gesetzesstaates 804a. Vgl. 690c.

[2]) 746a. Vgl. 969b.

[3]) 746b: *ἀλλὰ γὰρ ἐν ἑκάστοις τῶν μελλόντων ἔσεσθαι δικαιότατον οἶμαι τόδε εἶναι, τὸν τὸ παράδειγμα δεικνύντα, οἷον δεῖ τὸ ἐπιχειρούμενον γίγνεσθαι, μηδὲν ἀπολείπειν τῶν καλλίστων τε καὶ ἀληθεστάτων.* Vgl. 712a.

[4]) 746c: *τὸ γὰρ ὁμολογούμενον αὐτὸ αὑτῷ δεῖ που πανταχῇ ἀπεργάζεσθαι καὶ τὸν τοῦ φαυλοτάτου δημιουργὸν ἄξιον ἐσόμενον λόγου.*

ruhig zu Ende geführt hat", kann und soll die Frage der Ausführung erwogen werden.[1])

Aber auch sonst zeigt sich zwischen Vernunft- und Gesetzesstaat eine enge Verwandtschaft. Wenn auch der zweitbeste Staat darauf verzichtet, die letzten und äußersten Konsequenzen des platonischen Sozialismus zu ziehen, an den grundlegenden Gedanken selbst wird doch zum Teil wenigstens entschieden festgehalten. Die Idee des „großen Menschen" in der individuellen Form des Volkes kehrt auch hier wieder. Auch hier wird der Staat als ein Organismus konstruiert, in den die Individuen als schlechthin abhängige Organe, als unbedingt untertänige Funktionäre und Werkzeuge des Gesamtzweckes sich einzugliedern haben, in dem Bewußtsein, daß sie mehr dem Staate angehören, als sich selbst. Die Pflicht ist auch hier der soziale Primärbegriff, nicht das Recht der Individuen; und die Erziehung zur Sittlichkeit ist die erste und oberste Aufgabe, welche ein wahrhaft guter Staat zu lösen hat.

Eben darum verspricht aber derselbe Staat anderseits, zugleich dem wahren und bleibenden Interesse der einzelnen gerecht zu werden, sie glücklich und zufrieden zu machen. Als Erziehungsanstalt zur Tugend[2]) erhebt auch er den Anspruch, den Weg zur allgemeinen Glückseligkeit zu zeigen.[3]) Auch er verheißt dem Bürger: Laß dich vom Gesetz zum Guten leiten und du wirst das angenehmste und glücklichste Leben führen.[4]) Die Lehre von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, in der so viele Illusionen

[1]) 746c: *τὸν νομοθέτην δ' ἐᾶσαι τέλος ἐπιθεῖναι τῇ βουλήσει, γενομένου δὲ τούτου, τότ' ἤδη κοινῇ μετ' ἐκείνου σκοπεῖν, ὅ τί τε ξυμφέρει τῶν εἰρημένων καὶ τί πρόσαντες εἴρηται τῆς νομοθεσίας.*

[2]) 708d: *ἀλλ' ὄντως ἐστὶ νομοθεσία καὶ πόλεων οἰκισμοὶ πάντων τελεώτατον πρὸς ἀρετὴν ἀνδρῶν.* 963a: *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.*

[3]) Seine Institutionen haben den Zweck, den Bürgern den Erwerb von „beiderlei Gütern", den menschlichen und göttlichen, zu ermöglichen. 631d. Dazu 742d, e, 743c. Siehe oben S. 244.

[4]) 790b, 864a.

der Politie wurzeln, ist auch hier ohne weiteres zugrunde gelegt und zum Staatsdogma erklärt.[1]) Auf ihr vor allem beruht auch hier die Hoffnung des „Gesetzgebers", das Individuum für seine Staatsidee gewinnen und zu dem gewünschten sozial-ethischen Verhalten bestimmen zu können.[2]) Auch hier besteht jene Harmonie zwischen dem wohlverstandenen Selbstinteresse und dem der Gesamtheit, welche mit dem Glücke des Ganzen zugleich das der einzelnen Glieder verbürgt.[3]) Und wenn auch nicht die vollendete Einheit des Vernunftstaates erreicht wird, so sind doch auch hier die Individuen mit ihrem gesamten Dasein in den Lebensprozeß des sozialen Ganzen verflochten. Sie vermögen sich in eine Form des Sozialismus hineinzuleben, von der Plato selbst gesagt hat, daß sie in Bezug auf die Verwirklichung der Einheitsidee die nächste Stelle unmittelbar nach dem Vernunftstaat einnimmt.[4]) Ein Ergebnis, das anderseits wieder eine so ideale Verwirklichung der verteilenden Gerechtigkeit voraussetzt,[5]) wie sie eben nur im Vernunftstaat übertroffen werden kann. Es soll auf diese Weise ein Zustand erreicht werden, in welchem „die ganze Gemeinde im gleichen Genusse der gleichen Freuden stets unverändert dieselbe bleibt und alle Bürger in möglichster Gleichheit ein gutes und glückseliges Leben führen".[6]) Und

[1]) 660e: *τοὺς ποιητὰς ἀναγκάζετε λέγειν, ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐάν τε μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάν τε σμικρὸς καὶ ἀσθενὴς ᾖ, καὶ ἐὰν πλουτῇ καὶ μή· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ᾖ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ' ἐστὶ καὶ ἀνιαρῶς ζῇ.* 742e: *σχεδὸν μὲν γὰρ εὐδαίμονας ἅμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίγνεσθαι.* Siehe oben S. 244.

[2]) 663b: *οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδύ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον, ὥστε νομοθέτῃ γε αἴσχιστος λόγων καὶ ἐναντιώτατος, ὃς ἂν μὴ φῇ ταῦτα οὕτως ἔχειν· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἑκὼν ἐθέλοι πείθεσθαι πράττειν τοῦτο, ὅτῳ μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι πλέον ἕπεται.*

[3]) 875b, 790b.

[4]) 739e. Vgl. 942c.

[5]) 945d.

[6]) 816c.

so darf denn der Gesetzesstaat mit Recht von sich sagen, daß er, wenn er wirklich ins Leben treten sollte, die engste Annäherung an das selige Dasein im Staate der „Unsterblichkeit" zur Folge haben würde.[1])

Man sieht, der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit ist auch hier noch ein unendlich großer, und der Gedanke einer Realisierung dieses Staatsideals fast ebenso utopisch, wie es der Traum vom Vernunftstaat gewesen. Es bedarf, um diesen Gedanken zu fassen, in der Tat der ganzen „göttlichen Begeisterung", mit der auch bei minder hochgestecktem Ziele die ideale Bedeutsamkeit seiner Aufgabe die Seele des Philosophen erfüllt.[2])

Freilich muß er selbst zugeben, daß unter dem mächtigen Anhauch dieser göttlichen Begeisterung seine ganze Darstellung einer Dichtung ähnlich geworden sei![3]) Ja er bezeichnet sich geradezu als den Dichter eines Dramas.[4]) Und wenn er auf die Hoffnung, daß diese Dichtung jemals Wahrheit werde, nicht verzichten will, ja eine solche Hoffnung wiederholt ausspricht,[5]) — die Grundstimmung, in der der Verzicht auf den Vernunftstaat und die Idee eines nur relativ besten Staates selbst wurzelt, ist doch eine zu nachhaltige, als daß sie alle Bedenken und Zweifel zum Schweigen bringen ließe.

So gibt Plato ohne weiteres zu, daß wenigstens einzelne seiner Ideen die Probe auf ihre Ausführbarkeit möglicherweise nicht bestehen würden. Ja wenn er sich vergegenwärtigt, was er

[1]) 739e: *ἦν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως.*

[2]) 811c: *νῦν γὰρ ἀποβλέψας πρὸς τοὺς λόγους, οὓς ἐξ ἑῶ μέχρι δεῦρο δὴ διεληλύθαμεν ἡμεῖς, ὡς μὲν ἐμοὶ φαινόμεθα, οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν, ἔδοξαν δ' οὖν μοι παντάπασι ποιήσει τινὶ προσομοίως εἰρῆσθαι.* Vgl. 934c, wo die dem Verfasser verliehene Gabe der Gesetzgebung als ein Geschenk von Göttern und Göttersöhnen bezeichnet wird: *ὅπως ἂν ἡμῖν παρείκωσι θεοὶ καὶ θεῶν παῖδες νομοθετεῖν.*

[3]) Siehe die Anm. 2 angeführte Stelle.

[4]) 817a.

[5]) 752a, 859c.

doch auch jetzt noch für Anforderungen an die Bürger eines idealen Gemeinwesens stellen muß, wenn er am Schlusse seiner Ausführungen über die grundlegenden Institutionen des zweitbesten Staates noch einmal all seine Vorschläge im Zusammenhange überblickt: die von der Wiege bis zur Bahre alles individuelle Leben beherrschende und regelnde Lebensgemeinschaft, die Beschränkungen des Erwerbes, den Verzicht auf das Gold, die künstliche Grundbesitzverteilung, die Zwangspolitik in Bezug auf das eheliche Leben und so vieles andere, was ihn — wie gesagt — selbst gleich einem Traume anmutet —, so muß er sich geradezu gestehen, daß auf ein Zusammentreffen so günstiger Umstände, wie sie die vollständige Verwirklichung seines Entwurfes voraussetzen würde, wohl kaum jemals zu hoffen sei.[1]) Er ist darauf gefaßt, daß man bei der Ausführung das eine oder andere Stück werde fallen lassen müssen,[2]) und daß so das Endergebnis möglicherweise nur ein Musterstaat dritten Ranges sein könnte.[3]) Das ganze Projekt erscheint ihm wohl als ein verwegenes Wagestück,[4]) dessen Gelingen genau ebenso Glücksache sei, wie ein Wurf im Würfelspiel![5]) Ja die ganze Erörterung wird wiederholt selbst als ein Spiel, wenn

---

[1]) 745e: *ἐννοεῖν δὲ ἡμᾶς τὸ τοιόνδ' ἐστὶ χρεὼν ἐκ παντὸς τρόπου, ὡς τὰ νῦν εἰρημένα πάντα οὐκ ἄν ποτε εἰς τοιούτους καιροὺς ξυμπέσοι, ὥστε ξυμβῆναι κατὰ λόγον οὕτω ξύμπαντα γενόμενα ἄνδρας τε, οἱ μὴ δυσχεραινοῦσι τὴν τοιαύτην ξυνοικίαν, ἀλλ' ἑπομενοῦσι χρήματά τε ἔχοντες τακτὰ καὶ μέτρια διὰ βίου παντὸς· καὶ παίδων γενέσεις ἃς εἰρήκαμεν ἑκάστοις, καὶ χρυσοῦ στερόμενοι καὶ ἑτέρων ὧν δῆλος ὁ νομοθέτης προστάξων ἐστὶν ἐκ τούτων τῶν νῦν εἰρημένων, ἔτι δὲ χώρας τε καὶ ἄστεος, ὡς εἶρηκε, μεσότητάς τε καὶ ἐν κύκλῳ οἰκήσεις, πάντῃ σχεδὸν οἷον ὀνείρατα λέγων ἢ πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινὰ πόλιν καὶ πολίτας.*

[2]) 746c: *ᾧ δὲ ἀδύνατόν τι ξυμβαίνει τούτων γίγνεσθαι, τοῦτο μὲν αὐτὸ ἐκκλίνειν καὶ μὴ πράττειν, ὅ τι δὲ τούτου τῶν λοιπῶν ἐγγύτατά ἐστι καὶ ξυγγενέστατον ἔφυ τῶν προσηκόντων πράττειν, τοῦτ' αὐτὸ διαμηχανᾶσθαι ὅπως ἂν γίγνηται.* Vgl. 805b.

[3]) 739a.

[4]) Siehe den Vergleich mit einem höchst gewagten Zug im Brettspiel ebd.

[5]) 968e: *τὸ λεγόμενον, ὦ φίλοι, ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν κεῖσθαι,*

auch als „verständiges" Spiel hingestellt, als edler Zeitvertreib, der über die Trübsal des Greisenalters hinweghilft.[1])

Wenn wir uns diese beiden Grundstimmungen vergegenwärtigen, die sich durch den gesamten Entwurf hindurchziehen, auf der einen Seite den heiligen Eifer „göttlicher Begeisterung", der ganz in der Idee der radikalen Weltverbesserung aufgeht und die ersehnten Ideale um jeden Preis verwirklicht sehen möchte, auf der anderen das geschärfte Gefühl des Alters für die in der Schwäche der Menschennatur und in den Reibungswiderständen des Lebens selbst liegenden Schwierigkeiten der Ausführung, so wird uns eine weitere Eigentümlichkeit des Gesetzesstaates verständlich, die derselbe allerdings mit manchen anderen sozialistischen Systemen teilt: nämlich der Widerspruch zwischen der proklamierten Freiheitsidee und der Unterwerfung des ganzen individuellen Daseins unter eine bis ins äußerste Detail durchgeführte staatliche Bevormundung.

Der Bürger des Gesetzesstaates soll sich als ein freier Mann fühlen; die pädagogisch-didaktische Tendenz der gesamten Gesetzgebung ist darauf berechnet, daß die ideale sittliche Ordnung, welche hier verwirklicht werden soll, möglichst von innen heraus, aus der Harmonie der Einzelwillen, aus der innerlichen Einheit der Gesinnung der Bürger erblühe, daß die freie Selbstbestimmung den äußern Zwang des Gesetzes tatsächlich überflüssig mache. Trotzdem und trotz der naiven Zuversicht auf die unwiderstehlich überzeugende Kraft des Gesetzeswortes fehlt doch der rechte Glaube an die Möglichkeit einer solchen Freiheit. Obwohl jeder einzelne weiß, daß er in einem Staate lebt, der ihm sein individuelles Glück, sein geistiges und materielles Wohlbefinden, wie kein anderer verbürgt, bedarf doch dieser Staat eines gewaltigen Beamtenheeres, einer in

---

καὶ εἴπερ κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας ἐθέλομεν ξυμπάσης, ἢ τρὶς ἕξ, φασίν, ἢ τρεῖς κύβους βάλλοντας, ταῦτα ποιητέον.

[1]) 685a: *ἀλλὰ μὴν δεῖ γε ἡμᾶς τοῦτο ἐν τῷ νῦν σκοποῦντας καὶ ἐξετάζοντας περὶ νόμων, παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα διελθεῖν τὴν ὁδὸν ἀλύπως, ὡς ἔφαμεν, ἡνίκα ἠρχόμεθα πορεύεσθαι.* Vgl. 688b, 690d, 679a.

die persönlichsten Beziehungen eindringende Kontrolle, um des gesetzestreuen Verhaltens seiner Bürger sicher zu sein! Das Individuum wird in straffe Zucht genommen, die der Freiheit der eigenen Entschließung die allerengsten Grenzen steckt. Dem Worte des Gesetzgebers, dessen Idealismus bei aller zur Schau getragenen „Sanftmut" etwas Starres, Hartes und Herrschsüchtiges hat, kommt ein raffiniert ausgedachtes System mechanischen Zwanges zu Hilfe, welches die Individuen mit unwiderstehlicher Gewalt zusammenschmiedet, ihr persönliches, wie ihr Familienleben, ihr Denken und Forschen, wie ihr künstlerisches und religiöses Empfinden, kurz ihr gesamtes äußeres und inneres Sein inhaltlich zu bestimmen und in die von dem Gesetzgeber gewünschte Richtung hinein zu zwingen sucht. Der ausgeprägt hierarchische Zug des Denkens, den der extreme Sozialismus seitdem nie wieder verleugnet hat, tritt uns hier in ganz besonders charakteristischer Form entgegen. Und ein solches Leben soll für den Kulturmenschen noch lebenswert, ja die Quelle des höchsten persönlichen Glückes sein!

Derselbe Mann, der individualistisch genug empfindet, um offen zuzugeben, daß, „wenn alles nach Vorschriften geschehen sollte, das Leben, das ohnehin schon schwer genug, völlig unerträglich würde", derselbe Mann erscheint von einem unüberwindlichen Mißtrauen gegen jede Befreiung des Individuums von der Zwangsgewalt äußerer Normen beseelt. „Alles, was im Staate nach fester Ordnung und Satzung geschieht, bringt allen möglichen Segen, aber das gar nicht oder ungenügend Geordnete bringt meist einen Teil dieses Wohlgeordneten wieder in Verwirrung."[1]) Als ob nicht gerade durch die äußerliche statutarische Regelung von Dingen, welche durchaus nur aus dem guten Willen der einzelnen hervorgehen können, das ideale Ziel der ganzen Gesetzgebung in Frage gestellt würde! In der engen Sphäre, welche dieser platonische Sozialstaat von solcher Regelung frei läßt, würde die geistige

[1]) 780d: *πᾶν μὲν γάρ, ὅ τι περ ἂν τάξεως καὶ νόμου μετέχον ἐν πόλει γίγνηται, πάντα ἀγαθὰ ἀπεργάζεται, τῶν δὲ ἀτάκτων ἢ τῶν κακῶς ταχθέντων λύει τὰ πολλὰ τῶν εὖ τεταγμένων ἄλλα ἕτερα.*

Spannkraft und Regsamkeit des Individuums, deren gerade dieser Staat zu seiner Erhaltung so notwendig bedürfte, systematisch gelähmt und untergraben; unter dem Zwange der Regulative, der ihn auf Schritt und Tritt begleitet, würde der einzelne schwerlich zu jener Selbständigkeit des Charakters und Geistes gelangen, ohne welche die von Plato selbst gewünschte wahrhaft freie Selbstbestimmung überhaupt nicht möglich ist.

Es ist ein verhängnisvoller — freilich bis auf den heutigen Tag immer und immer wiederkehrender — Irrtum, zu glauben, daß bei der Lösung sozialer Aufgaben die private Initiative möglichst auszuschließen und durch Rechtsnormen und gesetzgeberische Technik zu ersetzen sei; ein Prinzip, das folgerichtig durchgeführt, die öffentlichen Institutionen zu einem geistlosen Mechanismus machen würde, der beständig der Direktion der Werkmeister bedürfte.

Gerade das Umgekehrte des genannten platonischen Satzes ist richtig! Nicht *diejenige* Organisation des Staates ist die idealste, welche das kunstreichste System der Regulative ausgebildet hat, sondern in welcher — unbeschadet der Lebensinteressen der Gesamtheit — der Zwang aus den menschlichen Beziehungen möglichst hat entfernt werden können. Je mehr die *spontane* Tätigkeit der einzelnen oder der kleineren Kreise eine befriedigende Lösung der staatlichen und gesellschaftlichen Aufgaben erwarten läßt, um so besser! „Jede Minderung der spontanen Tätigkeit des einzelnen ist Kraftverlust unter dem Gesichtspunkte der Gesamtheit und Verlust an Freude und eigentümlicher Bildung für den einzelnen.“ [1])

Freilich ist gerade diese individuelle Bildung, die Mannigfaltigkeit individuellen Denkens und Empfindens ein Gegenstand des Mißtrauens für den sozialistischen Doktrinär, weil sie die Unterwerfung der Geister unter seine mit dem Anspruch auf alleinige Wahrheit verkündeten Satzungen in höchstem Grade erschwert, eine stete Quelle von Konflikten zwischen der starren Autorität dieser absoluten Normen und dem Bewußtsein des einzelnen werden muß.

[1]) Paulsen, Ethik S. 845.

Um solchen Konflikten schon im Entstehen vorzubeugen und die für die Aufrechterhaltung des Systems unentbehrliche „Einheitlichkeit" der Gesinnung zu erzielen, sieht sich dieser Sozialismus zu der verhängnisvollen Konsequenz gedrängt, gerade in diejenigen Gebiete des menschlichen Daseins regulierend einzugreifen, welche recht eigentlich persönlicher Natur sind, und deren Wert ganz wesentlich auf ihrer Individualisierung beruht, — die aber eben deshalb auch der Überwachung und Beeinflussung durch Gesetz und Polizei am wenigsten zugänglich sind: die Gebiete geistigen und künstlerischen Schaffens, moralischen und religiösen Empfindens, Haus und Familie u. dgl. m.

Daß hier die geringste Überspannung staatlichen Zwanges wahrhaft verderblich und zerstörend wirken kann, daß das einseitige Ordnungsprinzip, von welchem Plato ausgeht, nichts weniger als geeignet ist, die erträumte Harmonie zwischen Staat und Individuum zu schaffen, das wird im Eifer der radikalen Weltverbesserung vollkommen verkannt. Was soll man vollends zu der ungeheuerlichen Verirrung sagen, Metaphysik, Glauben, Forschung zur Staatssache machen zu wollen? Nichts könnte die Kulturwidrigkeit des doktrinären Sozialismus drastischer beleuchten, als diese Seite des platonischen Staatsideals. Das ist in der Tat die letzte Konsequenz, bei welcher der sozialistische Staat notwendig angelangen muß: die Knebelung aller Geistesfreiheit. Daß der moderne Sozialismus dies leugnet, ist nur ein Zeichen seiner Unklarheit oder Unwahrhaftigkeit. Die unerbittliche Logik und unbestechliche Wahrheitsliebe des antiken Denkers läßt hier keine Illusion aufkommen.

Um so größer ist freilich die Illusion, in der er selbst sich befindet. Er sieht nicht, daß sich in dieser Frage der extreme Sozialismus in einem ewigen Zirkel bewegt. Der sozialistische Staat *kann*, ohne seinen eigenen Bestand zu gefährden, unmöglich Freiheit des Denkens und Glaubens gewähren; seine innerste Natur treibt ihn dazu, auch das geistig-persönliche Leben mit den Mitteln der allmächtigen Staatsgewalt zu regeln und zu beherrschen. Und

doch lehrt anderseits die Geschichte auf tausend Blättern, daß dieses Bemühen auf die Dauer ein erfolgloses sein muß, weil es mit den Lebensbedürfnissen des Kulturmenschen in einem unversöhnlichen Widerspruch steht.

Dadurch daß der Kampf um ein Gesellschaftsideal zu einem Kampf um die Weltanschauung und um die Seelen der Menschen wird, steigert er sich mit psychologischer Notwendigkeit zu einer Leidenschaft, welche die idealsten Güter der Kultur gefährdet. Um seinem Ideal zum Siege zu verhelfen, scheut der „Gesetzgeber" Platos nicht davor zurück, die höchsten geistigen Errungenschaften des Hellenentums preiszugeben! „Aller Dinge Maß ist der Mensch," so lautet ein Fundamentalsatz wissenschaftlichen Denkens, einer der bedeutsamsten Fortschritte in der Selbstbesinnung der Menschheit. All unser Erkennen — sagt dieser Satz — ist nur menschliches Erkennen. All unsere „Wahrheiten" sind menschliche Wahrheiten und als solche bedingt, d. h. von den Grenzen unseres Vorstellungsvermögens oder von unseren Wertmaßstäben und Werturteilen abhängig. Alle sogenannten Dogmen, die ewige Wahrheiten sein wollen, sind geschichtlich geworden, sie sind unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen entstanden und Erzeugnisse bestimmter Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes- und Gefühlslebens, die unter anderen Verhältnissen von selbst ihre Bedeutung verlieren. Und dieser Relativität unseres Wissens entspricht die Relativität und Wandelbarkeit der Normen, nach denen der Mensch sein Dasein gestaltet, die Wandelbarkeit menschlicher Einrichtungen selbst. Ein Ergebnis, das nun aber freilich dem Doktrinär, der sich im Besitz einer zweifellosen absoluten Wahrheit glaubt, in innerster Seele widerstrebt. Er bedarf eines Maßstabes, der sein Ideal über alle Menschenmeinung hinaushebt und so gegen alle Anfechtung sicherstellt. Daher stellt Plato dem homo mensura-Satz als das Grundprinzip seines Gesetzesstaates die Lehre entgegen: „Gott ist das Maß aller Dinge";[1]) und er findet die

[1]) Leg. IV 716c.

Existenzberechtigung dieses Staates und seiner Institutionen eben darin, daß sie diesem „göttlichen" Maßstab entsprechen.

Eine jener in der Geschichte der Menschheit so häufigen metaphysischen Erschleichungen, welche menschliche Ansichten *über* die Gottheit ohne weiteres mit der Gottheit *selbst* identifiziert und mehr oder minder unverhohlen als göttlich inspiriert hinstellt. Ein ungeheuerer Denkfehler, der geradezu verhängnisvoll wird, wenn der „Inspirierte" in die Lage des platonischen „Gesetzgebers" kommt und den Menschen mit unfehlbarer Autorität vorschreiben kann, sich *die* Glaubensvorstellungen anzueignen, die *er* für die „richtigen" hält, und „sich die Gottheit gerade so vorzustellen, wie es das Gesetz gebietet".[1]) Dieser platonische Gesetzgeber, der im Namen der Gottheit spricht, ist ja gewissermaßen der irdische Stellvertreter Gottes; und was er in „göttlicher Begeisterung" schafft, ist ein Reich Gottes auf Erden,[2]) dessen Bürgern, weil sie „in der Nachfolge Gottes" stehen (*ἀκόλουθοι θεῷ*) zugleich das ewige Heil verheißen ist.

Wie freilich ein solches „Reich Gottes" auf Erden in Wirklichkeit aussehen würde, hat die europäische Menschheit zur Genüge in all dem namenlosen Jammer der blutigen Jahrhunderte erfahren, in denen sie ihr irdisches und ewiges Heil in die Hand eines solchen „göttlichen" Gesetzgebers legte. Die Universaltheokratie des römischen Papsttums, deren Spruch den mittelalterlichen Menschen in die Hölle hinabstieß oder zu himmlischen Wonnen emporhob, hat nur zu sehr die Prophezeiung des jüngeren Plato bestätigt, daß die „verderblichen Fabeln" über die Schrecken des Hades die Geister entnerven und zur Feigheit erziehen würden;[3]) und sie hat mit furchtbarer Deutlichkeit den späteren Plato ad absurdum geführt, der die Angst vor diesen Schrecknissen als einen Hauptfaktor in seinen politischen Kalkul mit einstellt. Denn diese Furcht der vor

[1]) Siehe oben S. 264 u. 268.

[2]) 713: *χρῆν δ' εἶπερ τὸ τοιοῦτον τὴν πόλιν ἔδει ἐπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν τὸν νοῦν ἐχόντων δεσπόζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι.*

[3]) Siehe oben S. 201.

der Verdammnis zitternden Menschenseele und die Dogmen, die nach der Absicht des platonischen Gesetzgebers die Menschen von zarter Kindheit an sich „wie Zauberformeln einsingen" und gewissermaßen „einzaubern" sollen, sowie die auf göttlichen Ursprung zurückgeführten Überlieferungen, die ein festes Bollwerk gegen unerwünschte Neuerungen bilden sollen, sie sind in der Form, die Dogma und Tradition durch das mittelalterliche Seitenstück des platonischen Gesetzgebers erhalten haben, das Hauptwerkzeug geistig-seelischer Knechtung und barbarischer Mißhandlung geworden, vor deren Verheerungen selbst der greisenhafte Starrsinn des den Ketzer mit Kerker und Tod bedrohenden platonischen Gesetzgebers zurückgeschaudert wäre!

Hier ist die Saat blutig aufgegangen, welche die vom Platonismus so stark beeinflußte kirchliche Doktrin der Folgezeit in die Herzen der Menschheit gestreut hat. Echt hellenische Religion war keine statutarische und keine Buchreligion; sie ließ den Vorstellungen über das Göttliche einen sehr freien Spielraum und hat sich nie von einer Theologie in Fesseln schlagen lassen. Sie hatte daher auch wenig Anlaß zur Verfolgung von sogenannten Ketzereien, zur Vergewaltigung geistiger und religiöser Freiheit. Wie ganz anders, als der Geist siegte, der uns in Platos letztem Werk entgegentritt! Der „gottbegeisterte" Gesetzgeber, den er in diesem seinem „Testament" der Mit- und Nachwelt vor Augen stellt, beansprucht eine Hirten- und Lehrgewalt, wie sie kein Priester des klassischen Hellenentums zu fordern gewagt hätte. Die Dogmatik, die er in seinem Gesetzbuch niedergelegt hat, wird geradezu kanonisiert, als allverbindliche göttliche Wahrheit proklamiert. Das ganze zehnte Buch der Gesetze gibt eine solche Glaubenslehre ganz ähnlich, wie die heiligen Schriften des Orients. Es hat ja etwas Ergreifendes, wenn der Greis von den Mythen spricht, die wir gewissermaßen mit der Muttermilch eingesogen, die die Herzen der Kinder gleich Zaubersprüchen gefangen genommen, und von denen sie immer wieder aufs neue bei Opfern und Gebeten gehört hätten. Aber was soll man dazu sagen, daß ihm jedes Verständnis für eine

Entwicklungsphase des Denkens abhanden gekommen ist, in der dieser Kinderglaube eben dem Manne nicht mehr genügt, daß er die Menschen, die „nicht mehr an die Mythen glauben", geradezu für hassenswert erklärt?[1]) Ein Standpunkt, der jeglichem Fanatismus Tür und Tor öffnet, wenn er auch immer noch besser ist, als jene widerliche pfäffische Sophistik, die den Mord Andersdenkender „aus Liebe" fordert.

So steht der platonische Gesetzesstaat am Anfang einer Bewegung, die das zeitlich Bedingte verewigen und zu einer zwingenden Norm für alle kommenden Geschlechter machen wollte, die die Menschheit am Ende in das Joch einer Macht zwang, die wie mit tausend Polypenarmen in alles irdische Leben und Streben hineingriff und eine Gewalt „nicht nur über den Willen, sondern auch über den Verstand" der Menschen beanspruchte; eine Macht, die das platonische Bild von den „göttlichen Hirten"[2]) durch die Herabdrückung des denkenden Menschen auf das Niveau eines Herdendaseins zur traurigen Wirklichkeit gemacht hätte, wenn sich nicht der europäische Geist trotz alledem wieder zur Fähigkeit freien Denkens erhoben und gegen alle Versuche, sein Denken inhaltlich zu bestimmen und in eine Richtung zu zwingen, den Anspruch der individuellen Vernunft und des individuellen Gewissens auf volle Autonomie und damit wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit wenigstens in den geistig höherstehenden Schichten siegreich zur Geltung gebracht hätte.[3])

Damit ist ein Haupt- und Grundgedanke des platonischen Gesetzesstaates, die kulturwidrige Idee der „gesetzmäßigen" Glaubenseinheit aller Volksgenossen, durch die Geschichte für immer gerichtet. Derselbe Mann, der einst die Herrschaft der Wissenschaft im Staate

[1]) Leg. X 3. 377 C.

[2]) Der Herdenbegriff wird ja seit Plato und der Stoa zu einem Idealbild menschlicher Gemeinschaft und dann ein wesentlicher Bestandteil des hierarchischen Jargons der Kirche.

[3]) Daher auch die Abneigung freier Geister, wie z. B. Friedrichs des Großen, gegen den Platonismus!

gefordert hatte, degradiert den Staat zu einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten Anstalt zur Unterwerfung der Wissenschaft und Vernunft unter das Dogma! Sein Gesetzgeber, der sogar die nach diesem Dogma „irrigen" Vorstellungen über die Sternenwelt als irreligiös verfolgt, ist der direkte Vorläufer der Kerkermeister des Galilei und jener theologischen Gesetzgeber der Gegenwart, die noch im 20. Jahrhundert der Wissenschaft verbieten wollen, eine bestimmte Art von religiöser Literatur „außerhalb eines jeden Zusammenhanges mit irgendeiner göttlichen (d. h. ihrer eigenen) Autorität ausschließlich nach den Grundsätzen der Wissenschaft und mit jener Unabhängigkeit des Urteils zu interpretieren, die man beim Studium irgendeines profanen Dokumentes anzuwenden pflegt". Der bewußte Verzicht auf wissenschaftliches, d. h. vernunftgemäßes Denken: der Tod der Wissenschaft in der Umarmung des Orients! Man denkt dabei unwillkürlich an das platonische Bild von den menschlichen Marionetten, die an allerhand Fäden und Drähten, darunter gar starken und selbst eisernen, gezogen werden;[1]) wobei es freilich eine seltsame Illusion Platos ist, zu glauben, daß der „goldene Faden der Vernunft" den Vorrang behaupten wird, wenn der „Gesetzgeber" den Menschen des unabhängigen Gebrauches seines Urteils beraubt.

Das ist das Erbe jener geistigen Dekadence, die sich in der Zeit vom platonischen Gesetzesstaat bis zum „Gottesstaat" Augustins vollzogen hat, d. h. bis zum völligen Triumph einer Weltanschauung, die mit ihrer kindlichen Hilflosigkeit gegen orientalische Mythendichtung und mit ihrem krassen Wunderglauben jedes wissenschaftliche Begreifen von Natur und Geschichte auf ein Jahrtausend hinaus nahezu unmöglich machte. Die Rückbildung der hellenischen Hochkultur zum geistigen Habitus der Halbkultur, zum Typus des mittelalterlichen Menschen! Die Rückbildung auch des Staates auf ein Niveau, das der klassische Hellene als barbarisch bezeichnet hätte. Denn für diesen ist der Staat eine Gemeinschaft freier Männer,

[1]) Leg. 644 e.

der Staat dagegen, der sich zum „Scharfrichter" eines „göttlichen" Gesetzmachers macht und in blindem Gehorsam (coeca obedientia) und mit „geschlossenen Augen" (oculis clausis) dessen Blutbefehle zu vollstrecken hat, wäre für ihn identisch gewesen mit der schlechtesten Form eines Staates, mit der Herrschaft eines Gewalthabers, der „den Nomos bei sich selber hat", d. h. mit der Tyrannis, und zwar einer Tyrannis allerschlimmster Art, da sie zugleich eine Knechtschaft der Seelen bedeutet.

Kurz, es ist das Zerrbild eines Staates, zu dem die Prinzipien des platonischen Gesetzes- oder richtiger gesagt Polizei- und Kirchenstaates mit unerbittlicher Konsequenz führen müssen; eine politische Mißbildung, auf die man in gewissem Sinne wenigstens anwenden könnte, was Goethe in der „Italienischen Reise" unterm 23. Oktober 1786 von dem unglücklichen Kirchenstaat gesagt hat: „Dieser Staat des Papstes scheint sich nur zu erhalten, weil ihn die Erde nicht verschlingen will." Ein Gegenstand des Ekels und des Grauens!

Aber auch damit ist das traurige Kapitel menschlicher Dekadence nicht erschöpft, an die wir durch die letzte Phase des platonischen Denkens gemahnt werden. Der nagende Schmerz über die Reibungswiderstände des Lebens gegen die Ideale, die seine ganze Seele erfüllten, hat noch eine andere schwere Verirrung zur Folge gehabt. Unter dem überwältigenden Eindruck der Macht des Bösen in der Welt, die seinem glühenden Reformerdrang so fühlbare Enttäuschungen bereitet hatte, ist dem alten Mann der düstere Gedanke gekommen, daß der Idee des Guten eine negativ wirkende Kraft entgegenstehen müsse, sozusagen eine böse Weltseele, die eine verdächtige Ähnlichkeit mit einer der schlimmsten Ausgeburten menschlichen Aberwitzes hat: mit dem Gespenst des „Teufels", das der europäische Geist bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig zu bannen vermocht hat. In der Tat, Wilamowitz hat recht, wenn er von dieser letzten Lebensphase Platos sagt: „Sie muß jedem, der ihn liebt, ins Herz schneiden." [1])

[1]) Aristoteles und Athen I S. 330.

Günstiger liegt die Sache für den platonischen Standpunkt auf volkswirtschaftlichem Gebiete. Im wirtschaftlichen Verkehr, in der wirtschaftlichen Produktion handelt es sich nicht entfernt in dem Grade, wie auf geistig-ethischem Gebiete um die Betätigung des individuellen und persönlichen Lebens, sondern — in weitem Umfange wenigstens — um gleichartige und unpersönliche Tätigkeit. Wirtschaftliche Handlungen, wirtschaftliche Leistungen sind daher in ungleich größerem Umfang kontrollierbar und erzwingbar, als Meinungen, Überzeugungen und Lebensgewohnheiten, und demnach auch die Bedenken gegen staatliche Regulierung weit geringer.

Freilich ist hier eben deshalb die Versuchung zu einer übermäßigen Ausdehnung der Staatssphäre und der staatlichen Bevormundung eine besonders große. Und in der Tat ist auch Plato dieser Versuchung erlegen. Sein Ordnungsprinzip, welches „womöglich nichts ohne Aufsicht" lassen möchte, ist selbst in seiner Anwendung auf das volkswirtschaftliche Gebiet eine großartige Verirrung. So recht er mit seiner Forderung hat, daß die Vernunft auch diese Dinge übersehen und beherrschen, sie nicht einfach dem blinden Zufall überlassen soll, so verkehrt ist es, daß er Zwang und Regulative, die ohne Schädigung der individuellen Energie doch immer mehr nur als Ausnahme und Nachhilfe eintreten können, auch hier zur Regel erhebt und an die Stelle eines lebendigen Organismus eine Maschine, einen von einer Stelle aus zu lenkenden Mechanismus setzt.

Die Art und Weise, wie im Gesetzesstaat alle sozialökonomischen Probleme von Staats wegen und von oben her gelöst werden, die planmäßig zentralisierte Staatsleitung von Produktion, Konsumtion und Verkehr, welche über die gesamte Volkswirtschaft wie über eine große Hauswirtschaft schaltet, die rücksichtslose Unterwerfung aller Individualwirtschaften unter ein System allgemeiner Normen, die nicht aus den Bedürfnissen der lebendigen Wirklichkeit, sondern aus den Abstraktionen einer absoluten Doktrin erwachsen sind, die abschreckenden polizeistaatlichen Mittel, mit denen diese ganze Politik der Zentralisation und Nivellierung ins Werk gesetzt

wird, — all das kann gewiß nicht als ein wünschenswertes Ziel erscheinen, ganz abgesehen davon, daß nicht einmal die Möglichkeit der Durchführung erwiesen ist.

Es genügt doch nicht, wenn der Gesetzgeber auf dem Papier den Anteil bestimmt, der nach seinen theoretischen Überzeugungen den Grundbesitzern, Kaufleuten, Handwerkern usw. am Volksvermögen und -Einkommen gebührt! Er muß auch zeigen, wie der Apparat beschaffen sein und fungieren soll, der die systematische Regulierung aller Besitz- und Einkommensverhältnisse zu verwirklichen hat.

Darauf erwartet man vergeblich ein befriedigende Antwort. Plato begnügt sich, die Wahlen zu der betreffenden Behörde mit gewissen Kautelen zu umgeben und dieselbe mit weitgehenden Machtbefugnissen auszustatten. Als ob damit eine hinlängliche Bürgschaft für die genügende Durchführung der ihr gestellten unendlich schwierigen Aufgabe gegeben wäre! Nicht einmal dafür ist der Nachweis erbracht, wie es möglich sein soll, in einem Wirtschaftssystem, in welchem dem Haupthebel aller wirtschaftlichen Kraftäußerung, dem individuellen Interesse ein so unendlich bescheidener Spielraum zu seiner Betätigung übrig bleibt, auch nur den ungestörten Fortgang und eine genügende Leistungsfähigkeit des Produktions- und Verkehrsprozesses zu erhalten. Solche Fragen lassen sich eben nicht so einfach beiseite schieben, wie dies hier geschehen ist, — wenigstens dann nicht, wenn man Vorschläge für das praktische Leben machen will. Und darauf verzichtet ja Plato keineswegs, obwohl er die Frage der Ausführbarkeit als eine sekundäre behandelt.

Die hier geschilderte Gesetzgebung würde schon darum Gefahr laufen, ein toter Buchstabe zu bleiben oder in unlösbare Widersprüche mit den tatsächlichen Verhältnissen zu geraten, weil sie in unerträglicher Weise schematisiert und generalisiert. In das ideale Schema seines Systems gebannt kennt Plato die Rücksichten nicht, welche der Gesetzgeber auf die Mannigfaltigkeit der Daseinsbedingungen menschlicher Wirtschaft, auf die Vielgestaltigkeit der Beziehungen zwischen den wirtschaftlichen Interessenkreisen zu nehmen

hat. Er sieht nicht, daß jede Wirtschaftspolitik um so erfolgreicher sein wird, je mehr sie individualisiert, um so wirkungsloser, je mehr sie verallgemeinert.

Man vergegenwärtige sich nur das Agrarrecht des Gesetzesstaates, auf welchem der soziale Aufbau des ganzen Staatskörpers beruht! Dasselbe ist offenbar das Ergebnis einer Reaktion gegen die Zustände, wie sie sich in Platos Zeit im Zusammenhange mit der Mobilisierung des Grundeigentums, der Bodenzersplitterung und der Aufsaugung des Grundbesitzes durch das Geldkapital herausgebildet hatten. Das Urteil, das sich Plato auf Grund dieser lokalen Beobachtungen über die Erfordernisse einer rationellen Agrarpolitik gebildet hatte, wird echt doktrinär ohne weiteres zur Höhe einer allgemein gültigen Wahrheit erhoben. Das Kennzeichen einer gesunden Agrarverfassung kann von diesem Standpunkte aus nur die strengste Gebundenheit sein: absolute Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes, sowie ein die ungeteilte Vererbung und den wirtschaftlichen Bestand der Anwesen sicherndes Zwangserbenrecht. Damit soll die Panacee für die Heilung oder Verhütung der schlimmsten sozialen Krankheitserscheinungen gefunden sein! Daß die Stabilisierung einer gewissen Größe der Landgüter nur unter der Voraussetzung eines ganz bestimmten genau und gleichförmig festgehaltenen Betriebes richtig sein kann, daß eine schematische Festsetzung dieser Größe durch die Gesetzgebung niemals den Verschiedenheiten von Boden, Klima und Anbauverhältnissen genügend Rechnung tragen könnte, daß nicht der Gesetzgeber, sondern nur der Landwirt selbst am besten weiß, wie groß sein Gut sein muß, um der Volkswirtschaft die besten Dienste zu leisten — kurz, daß die ganze Frage der Freiheit und Gebundenheit des Grundeigentums überhaupt nur bedingt, d. h. nur für bestimmte Gegenden und mit Rücksicht auf die gegebenen Wirtschafts- und Kulturverhältnisse beantwortet werden kann,[1]) das kommt Plato nicht zum Bewußtsein.

[1]) Vgl. die schönen Ausführungen von Buchenberger, Agrarwesen und Agrarpolitik I S. 431 ff.

Obgleich die Volkswirtschaft eines Staates, der in seiner Isolierung „sich selbst genügen" muß, notwendig alle Formen der landwirtschaftlichen Produktion, Viehzucht, Ackerbau und gartenmäßige Kulturen umfaßt und daher schon durch das Produktionsinteresse auf eine Individualisierung des Wirtschaftsrechtes hingewiesen ist, wird doch die ganze Agrarpolitik des Gesetzesstaates auf rein doktrinären Erwägungen und Schlagworten aufgebaut; und danach wird das ganze agrarische Wirtschafts- und Verkehrsleben ohne Rücksicht auf die Verschiedenartigkeit der Existenzbedingungen in streng uniformer Weise geregelt, eine starre Unbeweglichkeit der einmal gegebenen Besitzverhältnisse erzwungen. Ebensowenig werden die schwerwiegenden sozialpolitischen, privat- und volkswirtschaftlichen Momente gewürdigt, welche auf dem Gebiete des Erwerbsrechtes einer doktrinären Gleichheitsmacherei entgegenstehen. Die Mißstände, welche die allgemeine und ausschließliche Durchführung der Individualsukzession (des Anerbenrechtes) unvermeidlich zur Folge haben würde, scheinen für den platonischen Sozialstaat nicht vorhanden zu sein. Über die Schwierigkeiten z. B., welche im Anerbenrecht die Gestaltung der Abfindungsnormen macht, hilft er sich mit einer ganz schablonenhaften Regelung der Frage hinweg. Der in der Natur dieses Rechtsinstitutes liegende Interessengegensatz zwischen Anerben und Geschwistern kommt hier so wenig zum Bewußtsein, der Gemeinsinn und die Überzeugung von der Notwendigkeit des Institutes ist eine so starke, daß zugunsten des Anerben die Erbanteile der Geschwister auf ein ganz kümmerliches Maß herabgedrückt werden können, ohne den Familienfrieden und die soziale Harmonie irgendwie zu stören! Ja der leichtherzige Optimismus, mit dem der Gesetzgeber hier der Entwicklung der Dinge entgegensieht, versteigt sich sogar zu der naiven Erwartung, daß die durch die Geschlossenheit des Grundbesitzes immer wieder von neuem notwendig werdende Abstoßung eines Teiles der nachwachsenden Generation sich ohne jeden Zwang werde bewerkstelligen lassen, daß die Enterbten in die Entfernung von der heimatlichen Erde sich allezeit freiwillig fügen würden! Welchen

Wert Rechtsnormen haben, welche nur unter solchen utopischen Voraussetzungen realisierbar sind, bedarf keiner Ausführung. Hier gewinnt man in der Tat den Eindruck, als handle es sich um ein Spiel mit Wachsfiguren, nicht um Menschen, die von Leidenschaften und Interessen bewegt sind.

Und was für das Agrarwesen gilt, trifft auch für alle anderen Gebiete der Wirtschaftspolitik zu: überall derselbe Geist der Schablone und der Schematisierung, welche den Dingen und Menschen, wie sie nun einmal in Wirklichkeit sind, fortwährend Gewalt antut und daher in der Praxis fast durchweg an unüberwindlichen technischen und psychologischen Schwierigkeiten scheitern würde. Die ideale Republik Magnesia würde ihrem „Gesetzgeber" wahrscheinlich dasselbe Schicksal bereitet haben, welches Cabet, der Erfinder, Gesetzgeber und Patriarch Ikariens erfuhr, der nach endlosen Streitigkeiten und allgemeiner Enttäuschung von seinen Ikariern vertrieben, von seinen Freunden verlassen in Armut und Einsamkeit gestorben ist! — So zeigt schon dieser erste Entwurf einer einseitig sozialistischen Organisation der Volkswirtschaft die Unfähigkeit des extremen Sozialismus, mit seinen einfachen logischen Formeln der sozialen Probleme wirklich Herr zu werden. Ein Mißerfolg, der uns übrigens nicht abhalten darf, die großen und fruchtbaren Gedanken anzuerkennen, die doch auch hier keineswegs fehlen.

Man hat im Hinblick auf den „geschlossenen Handelsstaat" von Fichte gesagt, derselbe sei der erste gewesen, der die Moral in die Nationalökonomie einführte.[1]) In Wirklichkeit ist dies das Verdienst des platonischen Staates, der gewiß nicht mit geringerer Energie als der Sozialstaat Fichtes das hohe Ziel verfolgt, daß auch in allen ökonomischen Beziehungen immer mehr Recht und Billigkeit, Vertrauen und reelle Offenheit an die Stelle von Täuschung, Betrug und Schwindel trete.

[1]) Schmoller, Zur Gesch. u. Lit. der Staatsw. S. 77. Manches von dem, was hier von Fichte gesagt wird, gilt wörtlich auch von Plato und ist daher auch im Text zum Teil wörtlich wiederholt worden.

Auch darin ist Plato ein Vorläufer Fichtes, daß er in den Grundzügen seines ökonomischen Systems Aufgaben zeichnet, die in der Tat als das wahre Ideal einer richtigen Ökonomie des Güterlebens anzuerkennen sind. Wenn die Wirtschaftspolitik des Gesetzesstaates ihr Augenmerk vor allem darauf richtet, daß die Bevölkerung nach den verschiedenen Erwerbszweigen richtig verteilt sei und daß die Ökonomie des Gattungslebens im Gleichgewicht mit der wirtschaftlichen Existenzmöglichkeit bleibe, so erscheint sie von einer richtigen Einsicht in die Grundbedingungen einer gesunden Volkswirtschaft geleitet. Ebenso ist ihr Bestreben, eine allzu große Ungleichheit des Besitzes zu verhüten, an und für sich ein durchaus berechtigtes. Wenn auch das gegenseitige Verhältnis der Stände in diesem Staate keineswegs idealen Anforderungen entspricht und die Lage der gewerbetreibenden Klasse z. B. eine geradezu unhaltbare und unerträgliche ist, darin liegt doch ein zukunftsreicher Gedanke, daß in einem gesunden Gemeinwesen die Bedingungen für die Existenz und das Gedeihen eines zahlreichen befriedigten, sittlich und politisch tüchtigen Mittelstandes vorhanden sein müssen — als der besten Schutzwehr gegen das Entstehen einer Übermacht der Extreme, gegen Mammonismus und Pauperismus, Oligarchie und Ochlokratie und gegen die Tyrannis. Ein Gedanke, der durch die klassischen Ausführungen der aristotelischen Politik über die soziale Mission des Mittelstandes zum Gemeingut der politischen Wissenschaften geworden ist.[1]) Mit Recht wird ferner in dem Gesetzesstaat der größte Wert darauf gelegt, daß der Gang der wirtschaftlichen Entwicklung ein möglichst sicherer sei, daß der Verkehrsprozeß sich möglichst regelmäßig und gleichmäßig gestalte, Wert- und Preisschwankungen und sonstige, Hab und Gut des einzelnen gefährdende Störungen immer seltener werden, daß endlich durch dies alles ein möglichst hoher Grad von Sicherheit des Besitzes und der Existenz der einzelnen erreicht werde. Das

[1]) Man vergißt gewöhnlich, daß Aristoteles auch hier platonische Ideen weiter ausführt.

sind in der Tat wahre Aufgaben der wirtschaftlichen Tätigkeit jedes Volkes und Staates.

Worin Plato irrt, das sind — ähnlich wie bei Fichte — die Mittel der Ausführung; und häufig besteht sein Irrtum nur darin, daß er unter dem Banne seines einseitigen Ordnungsprinzipes eine Aufgabe für den Staat in Anspruch nimmt, welche dieser nicht von sich aus lösen kann, sondern nur die Gesellschaft von dem einzelnen aus, wobei Staat und Recht höchstens mittelbare Beihilfe gewähren können.

Ja selbst die Mittel, welche Plato zur Herstellung gesunder sozialökonomischer Verhältnisse empfiehlt, sind wenigstens teilweise und unter der Voraussetzung, daß sie eben nur bedingte Geltung beanspruchen können, in hohem Grade beherzigenswert. Und ebenso verdienen die allgemeinen Gesichtspunkte, in denen diese Vorschläge ihren Rechtfertigungsgrund finden, die größte Beachtung.

Ein Agrarrecht z. B., welches die ungeteilte Erhaltung der Heimstätten im Erbweg sichert, kann unter Umständen sehr wohl durch das Bedürfnis der Produktion und im Interesse der Gesamtwohlfahrt des Volkes gefordert sein. Und daß in diesem Falle der Staat berufen ist, mit seiner Zwangsgewalt einzugreifen, daß es eine Illusion wäre, sich auf einen freiwillig richtigen Eigentumsgebrauch zu verlassen, das hat die Geschichte zur Genüge gezeigt.

Von wahrhaft vorbildlicher Bedeutung ist es, wie die Gesetzgebung des platonischen Gesetzesstaates den Grund und Boden als das Wertvollste proklamiert, was ein Volk sein eigen nennt, wie sie den innigen Zusammenhang zwischen Bodenbesitz und Bodenwirtschaft einerseits und den wichtigsten Lebensinteressen des Volkes anderseits erkennt und mit rücksichtsloser Energie das Recht des Staates geltend macht, dahin zu wirken, daß der Grundbesitz im Einklang mit den Bedürfnissen der Gesamtheit genutzt und bewirtschaftet werde. Sowenig man sich mit dem Monopole der Vollbürger auf die Grundrente und mit dem Lose befreunden kann, welches den Bebauern des Bodens auferlegt wird, so sympathisch

berührt es, daß das öffentliche Rechtsbewußtsein des Gesetzesstaates dieses Renteneinkommen nur in der Voraussetzung anerkennt, daß es von seinen Empfängern als die Grundlage für eine dem öffentlichen Wohle gewidmete rastlose Tätigkeit, für die Übernahme wichtiger öffentlicher Funktionen benützt wird, daß sie nicht faule Drohnen, sondern Männer der strengsten Arbeit und Pflichterfüllung sind.

Nicht minder vorbildlich ist die Art und Weise, wie aus diesen Grundanschauungen heraus alles Privateigentum zugleich unter den öffentlichrechtlichen Gesichtspunkt gestellt wird, wie insbesondere das Grundeigentum nirgends als ein bloß privatrechtliches, sondern als ein sozialrechtliches Institut aufgefaßt und behandelt wird. Während die rein individualistischen Privatrechtssysteme Inhalt und Umfang des Privateigentums einseitig durch den individuellen Willen des Eigentümers bestimmt werden lassen und durch die unvermeidlichen Ausnahmen, in denen sie das staatliche Eingreifen „im öffentlichen Interesse" zulassen müssen, eine Art Kriegszustand zwischen öffentlichem und Privatrecht herbeiführen, wird hier der Privateigentumsordnung ein Rechtsprinzip zugrunde gelegt, welches die dem Privateigentum zustehenden Rechte von vorneherein so umgrenzt, wie es dem Bedürfnis der Gemeinschaft entspricht.[1])

Eine andere Idee von größter Tragweite ist das Prinzip der Öffentlichkeit des Geschäftslebens, das eines der wichtigsten Hilfsmittel der Wirtschaftspolitik des Gesetzesstaates bildet. So wenig an die extreme Durchführung dieses Prinzipes im Sinne Platos zu denken ist, darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß er hier mit genialer Intuition einen Gedanken erfaßt hat, dem noch eine große Zukunft bevorsteht. Schon ist Vieles und Hochbedeutsames in dieser Richtung geschehen. Der moderne Staat fordert unbedingte Publizität für die Banken und Aktiengesellschaften, öffentliche Hypothekenbücher, offene über die Kreditbasis des Kauf-

[1]) In dieser Beziehung stimme ich überein mit A. Wagner, Grundlegung (2) S. 580 und Pfizer, Soziales Recht (Allgem. Ztg. 1893 Beil. 55).

manns orientierende Handelsregister. Kurszettel und Dividendenberichte haben nicht bloß über die Betriebe, die sich der Form der Aktiengesellschaft bedienen, sondern auch über alle verwandten Betriebe und über den Ertragreichtum von Handel und Industrie überhaupt ein so ungeahntes Licht verbreitet, daß das Bedürfnis der Gesellschaft, genau und gut über das Tun und Treiben ihrer einzelnen Mitglieder unterrichtet zu sein, in hohem Grade gewachsen ist. Wir haben erkannt, daß die Möglichkeit, die besitzenden und namentlich die gewerbetreibenden Klassen ihrer vollen Leistungsfähigkeit entsprechend zu Opfern für soziale Reformen, zu staatlichen und sozialen Leistungen heranzuziehen, wesentlich davon abhängt, wieweit wir in der Offenlegung des gewerblichen Lebens fortzuschreiten vermögen. Auch der moderne Staat arbeitet an der stetigen Vervollkommnung einer amtlichen Statistik, welche unsere Einsicht in die Verhältnisse der Produktion, der Besitzes- und Einkommensverteilung stetig erweitert und vertieft und so ein immer wirksameres Hilfsmittel staatlicher Wohlfahrtspolitik werden wird.

All das muß man sich vergegenwärtigen, wenn man das hier geschilderte Gesellschaftsideal in seiner vollen geschichtlichen Bedeutung erkennen will. So vielfach die von Plato gewiesenen Wege in Irrsal und Abgründe führen, immer gelangt man doch auch wieder auf lichte Höhen und zu Ausblicken, die „voll sind von Zukunft".

Fünfter Abschnitt.

Das Fragment des aristotelischen Staatsideals.

Wie wir sahen, hatte die platonische Sozialphilosophie auf die Verwirklichung der letzten und äußersten Konsequenzen der sozialistisch-organischen Auffassung von Staat und Gesellschaft zwar so gut wie verzichtet, dieselbe aber doch grundsätzlich als das Ideal festgehalten, zu welchem die Idee der Gemeinschaft mit logischer Notwendigkeit hindrängt. Bei Aristoteles wird der tatsächliche Verzicht zu einem grundsätzlichen.

Obgleich auch er die Beurteilung der staatlichen Gebilde nach der Analogie physischer Organismen vollkommen billigt,[1]) ist er doch nicht gewillt, diesen Vergleich mit Plato bis zu der Schlußfolgerung zu überspannen, daß die Einheitlichkeit des physischen Organismus als Muster und Vorbild für die idealste Form staatlicher Gemeinschaft zu betrachten sei. Für Aristoteles ist es von vorneherein eine naturwidrige Übertreibung des Gemeinschaftsprinzips, wenn Plato eine derartige Vereinheitlichung des sozialen Organismus für möglich oder auch nur für begehrenswert hält.

Aristoteles weist darauf hin, daß der Staat seiner Natur nach aus einer Vielheit besteht,[2]) die nur in gewissen Beziehungen zur Einheit werden kann und soll,[3]) weil sie aus Elementen zusammengesetzt ist, die unter sich verschieden sind; eine Verschiedenheit, welche die von Plato erträumte Einheitlichkeit des Fühlens, Denkens und Wollens unmöglich macht.[4])

Wenn Plato die soziale Harmonie (*συμφωνία*) seines Idealstaates mit dem Zusammenklang der Töne vergleicht, so meint Aristoteles, eine Einheitlichkeit, wie die platonische, würde die Symphonie zur Monotonie, die rhythmische Komposition zu einem einzigen Takt umwandeln,[5]) d. h. statt des harmonischen Zusammenwirkens individuell verschiedener und gerade dank dieser Verschiedenheit nach gegenseitiger Ergänzung strebender lebendiger Kräfte, würde eine rein mechanische Einförmigkeit, eine leblose Monotonie entstehen, während doch die Harmonie nicht darin besteht, daß immer derselbe Ton, sondern im Einklang viele Töne angeschlagen werden.

Vortrefflich hat diese aristotelische Anschauung Montesquieu formuliert: „Was man die Einheit eines Staatskörpers nennt —

[1]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 1.

[2]) Pol. I 2, 4. 1261a: *πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται.*

[3]) II 2, 96. 1263b.

[4]) I 2, 4. 1261a: *οὐ μόνον δὲ ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.*

[5]) II 2, 9b. 1263b: *ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.*

sagt er in der Schrift von den Ursachen der Größe und des Verfalles der Römer[1]) —, ist etwas sehr Zweideutiges. Die wahre Gestalt derselben ist eine Einheit der Harmonie, welche schafft, daß alle Teile, wie entgegengesetzt sie uns erscheinen mögen, zusammenwirken zum allgemeinen Wohl der Gesellschaft, wie in der Musik Dissonanzen sich auflösen in der Harmonie des Hauptakkords. Es ist damit, wie mit den Teilen des Universums, die ewig verknüpft sind durch die Aktion der einen und die Reaktion der anderen."

Wenn aber die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Persönlichkeiten, aus denen die Gesellschaft sich zusammensetzt, eine Einheitlichkeit verbietet, in der — um mit Rodbertus[2]) zu reden — alles individuelle Leben zu sozialem Leben zusammenschmilzt und die Gesellschaft personifiziert ist zu einem Willen, einer Einsicht, einer Gewalt — das Analogon des Menschen —, so verbietet dieselbe Artverschiedenheit nach der Ansicht des Aristoteles auch die mechanische Nivellierung, welche der platonische Sozialismus durch die Aufhebung des Individualeigentums und der Einzelehe herbeizuführen sucht, um jene Einheitlichkeit auf die denkbar höchste Ausbildungsstufe zu erheben. Die Bedürfnisse der einzelnen Individuen und die Arten des Genusses, in denen sie Befriedigung finden, sind überaus verschieden; und nicht minder ungleich sind die Leistungen und die Ansprüche, die der einzelne eben auf Grund dieser Ungleichartigkeit der Arbeitsleistung zu stellen berechtigt ist.[3]) Eine Schwierigkeit, die auf der Grundlage der Gütergemeinschaft niemals gelöst werden kann, ganz abgesehen davon, daß gerade die Gemeinschaft hier leicht zu einer Quelle von Entzweiungen werden kann, zu denen bei Individualwirtschaft und Individualbesitz kein Anlaß ist.[4])

[1]) c. 9.

[2]) Der bekanntlich die platonische Idee des μακράνθρωπος am schärfsten formuliert hat, allerdings unter gleichzeitiger Übertragung des Begriffes vom Staat auf die Gattung. Vgl. Dietzel S. 45.

[3]) II 2, 2. 1263a.

[4]) Ebd. 3. Communio est mater discordiarium! Hobbes, De cive I 6.

Auch insofern wird die Gütergemeinschaft dem Individuum nicht gerecht, als „die von der Natur einem jeden eingepflanzte“ und eben darum berechtigte Liebe zu sich selbst das Verlangen nach Erwerb und Besitz persönlichen Eigentums naturgemäß in sich schließt. Die Abschaffung des Privateigentums würde den Menschen des „unsäglichen Genusses“ berauben, den es für ihn hat, irgendetwas sein eigen nennen zu können.[1]) Er würde überhaupt so vieler und so großer Güter verlustig gehen, daß es für ihn geradezu unmöglich sein würde, das Leben in einem solchen Zustande zu ertragen.[2])

Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der hier auf sozialökonomischem Gebiet vom Standpunkt des Individuums aus der Überspannung des sozialistischen Gedankens entgegengetreten wird, kommt das individualistische Moment zur Geltung bei der Haupt- und Grundfrage aller staatlichen Organisation, der Frage nach dem Träger und der Ausübung der Souveränität.

Vom Standpunkt des Ganzen aus, im Interesse der Einheitlichkeit des Staates und einer technisch möglichst vollkommenen Staatstätigkeit ist es jedenfalls besser, wenn „immer dieselben herrschen“, als wenn die Träger der Amtsgewalt beständig wechseln. Aristoteles gibt dies ausdrücklich zu.[3]) Trotzdem läßt er in seinem „besten Staat“ alle Bürger in regelmäßigem Wechsel zur Regierung und zu den Ämtern berufen werden. Und welches ist das Motiv? Ein entschieden individualistisches!

Unter den Vollbürgern des aristotelischen Idealstaates besteht in sozialökonomischer, wie in sittlich-intellektueller Hinsicht ein hohes Maß von Gleichheit. Darin schließt er sich durchaus dem platonischen Gesetzesstaat an. Wie in diesem, so ist auch in ihm Bürger nur derjenige, welcher die volle Muße zur Entwicklung all seiner Anlagen und zu hingebender politischer Tätigkeit besitzt,

[1]) II 2, 6. 1263a. *ἡδονὴ ἀμύθητος*!

[2]) II 2, 9. 1263b: *ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν· φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος.*

[3]) II 1, 6. 1261a.

während die Bebauer des Bodens Leibeigene oder Hintersassen von ungriechischer Herkunft sind[1]) und ebenso, wie auch die handel- und gewerbetreibenden Klassen, vom Bürgerrecht ausgeschlossen bleiben.[2]) Alle Bürger erfreuen sich der gleich gesicherten und ausreichenden wirtschaftlichen Existenz, indem jeder einen gleich großen Anteil am Grund und Boden des Landes besitzt.[3]) Alle haben das gleiche Ziel und den gleichen Beruf: die Ausbildung zu höchster sittlicher und geistiger Tüchtigkeit, zu welcher der Staat ihnen in seinem für alle gemeinsamen Erziehungs- und Unterrichtssystem die gleiche Möglichkeit gewährt.[4])

Die durchschnittliche Gleichwertigkeit nun der Individuen als Menschen und Bürger, welche der beste Staat auf diese Weise zu erzielen hofft, wird bei Aristoteles zum Ausgangspunkt für die Behandlung des ganzen Verfassungsproblems. Nicht einseitig aus dem Recht und dem Interesse des Ganzen leitet er bei der Konstruktion der Verfassung des besten Staates seine Deduktionen ab; er geht vielmehr aus von der angedeuteten Gleichwertigkeit der Individuen und ihrem daraus abgeleiteten Anspruch auf die gleiche Beteiligung aller an der Herrschaft.

Wo alle Bürger in wesentlichen Stücken von gleicher Beschaffenheit erscheinen, wie es im besten Staate in Beziehung auf allgemeine Bürgertugend der Fall ist, da fordert die Gerechtigkeit, kraft deren Gleichen Gleiches zuteil werden muß,[5]) daß alle

---

[1]) IV 8, 5. 1329a, f. 9.

[2]) Ebd. Die wirtschaftliche Arbeit geht ganz in dem Streben nach den Mitteln des Lebens auf, sie ermöglicht nicht das höhere Leben selbst, welches der führen muß, der das Leben des Staates mitleben will. Vgl. Bradley: Die Staatslehre des Aristoteles. D. bearb. von Imelmann S. 44 ff.

[3]) Nach demselben Prinzip, wie im platonischen Gesetzesstaat, besitzt jeder ein Grundstück in der Nähe der Stadt und eines nach der Landesgrenze zu. IV 9, 7b. 1330a.

[4]) Über diese vom 7. bis 21. Lebensjahre dauernde staatliche Erziehung s. weiter unten.

[5]) III 5, 8. 1280a: *οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι καὶ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις.*

ohne Unterschied an der Herrschaft Anteil erhalten, mag dies nun für die Ausübung derselben ein Vorzug oder ein Nachteil sein.[1])

Nicht minder bezeichnend für die individualistische Tendenz dieser Organisation ist der Hinweis darauf, daß die genannte Gleichheitsidee zugleich der allgemeinen Anschauungsweise entspreche.[2]) In dieser Hinsicht besteht zwischen dem Verfassungsprinzip des besten Staates und dem der Oligarchie, wie der Demokratie kein Unterschied. Und es wird ausdrücklich anerkannt, daß eben durch dies Prinzip auch die letzteren Staatsformen „sich der wahren Gerechtigkeit nähern". Wenn ihnen das nur bis zu einem gewissen Grade gelingt und sie nicht die ganze und volle Gerechtigkeit erfassen,[3]) so liegt dies nur daran, daß die Vertreter der Oligarchie wie der Demokratie sich über das, was die einzelnen gleich oder ungleich macht, in einer Täuschung befinden. Jene glauben, wenn gewisse Individuen in einer Hinsicht ungleich seien, nämlich an Besitz, so seien sie damit überhaupt schon ungleich; die Demokraten dagegen, wenn dieselben in einem Punkte gleich seien, nämlich in Bezug auf persönliche Freiheit, so seien sie damit schon überhaupt gleich.[4]) Der beste Staat dagegen hat den richtigen Maßstab gefunden für das, was die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen ausmacht, auf die es bei Verteilung der Rechte und Güter im Staate ankommt.[5]) In dieser richtigen Bestimmung des

[1]) II 1, 6. 1261a: *δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν εἰ δυνατόν· ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὴ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τῷ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν κτλ.*

[2]) III 7, 1. 1282b: *δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασίν).*

[3]) III 5, 8, 1280a: *ληπτέον δὲ πρῶτον τίνας ὅρους λέγουσι τῆς ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, καὶ τί τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν· πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον.*

[4]) III 5, 9. 1280a.

[5]) III 7, 1. 1282b: *ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν.*

Inhalts des Gleichheitsprinzips, nicht in Beziehung auf den grundsätzlichen Ausgangspunkt selbst unterscheidet er sich von den unvollkommenen Staatsordnungen der Wirklichkeit.

Allerdings werden mit Rücksicht auf den Staatszweck im besten Staat die Ämter, überhaupt öffentliche Funktionen, nicht allen ohne Unterschied, sondern erst den Männern im reiferen Lebensalter zugänglich, das dem Staate eine größere Bürgschaft für Wissen und Können gewährt.[1]) Allein gerade darin liegt auch wieder nur eine Verwirklichung des Gleichheitsprinzips, welches eben jedem das ihm Gebührende gewährt und daher die durch den Altersunterschied bedingte Verschiedenheit der Leistungsfähigkeit notwendig mit berücksichtigen muß. Auch ist diese Scheidung eine naturrechtlich begründete. Denn sie entspricht dem von der Natur selbst geschaffenen Gegensatz zwischen zwei Generationen, von denen es der älteren geziemt, zu befehlen, der jüngeren, zu gehorchen. Daher empfindet es auch niemand als eine Rechtsverletzung, um seiner Jugend willen gehorchen zu müssen, zumal wenn er weiß, daß er selbst einst den Ehrenvorzug, zu befehlen, erhalten wird, sobald er das geeignete Alter erreicht hat.[2]) Und das ist eben im besten Staate der Fall. Denn das Gleichheitsprinzip ist hier so strenge durchgeführt, daß die durch ihr Alter zum Amt Befähigten und insofern einander Gleichen stets einander weichen müssen, d. h. daß kein Amt dauernd

[1]) IV 8, 4. 1229a. Erst nach Ablauf des dienstpflichtigen Lebensalters, also wohl erst mit dem fünfzigsten Lebensjahre, erlangt der Bürger Zutritt zur Volksversammlung, zum Geschwornengericht, die Fähigkeit zur Bekleidung eines Amtes. Dem höchsten Alter bleibt die Sorge für den Kultus vorbehalten. Da der Geist ebenso altert, wie der Körper (II 6, 17. 1271a), so können die Greise so wenig wie dem *μέρος ὁπλιτικόν* dem *μέρος βουλευτικόν* mehr angehören. Sie finden als Priester einen angemessenen „Ruheposten" (*ἀνάπαυσιν*). IV 8, 6. 1329a.

[2]) IV 13, 3 f. 1332b: *λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν, ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν· οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμῆσθαι συμφέρει καὶ δίκαιον. ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν.*

in derselben Hand bleibt, sondern bald diesem, bald jenem Bürger zugänglich wird. „Alle haben in gleicher Weise Anteil am abwechselnden Herrschen und Beherrschtwerden.“ [1])

Mit der Anerkennung des Gleichheitsprinzipes ist übrigens nur ein Teil der Ansprüche befriedigt, welche vom Standpunkt des Individuums aus an den Staat gestellt werden. An derselben Stelle, wo Aristoteles die Naturgewalt betont, welche die Menschen instinktiv in die staatliche Gemeinschaft hineinzwingt, fügt er die bedeutsamen — noch keineswegs hinlänglich gewürdigten — Worte hinzu: „Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß nicht auch der gemeinsame Nutzen sie zusammenführt, insoferne ja auf jeden einzelnen ein Anteil an der Vervollkommnung und Glückseligkeit des Daseins kommt (welches eben nur im Staate erreichbar ist). Vielmehr ist dies gerade das eigentliche Ziel, welches sie alle in Gemeinschaft und jeder einzelne (in der staatlichen Vereinigung) verfolgen.“ [2]) Das Streben nach Glück, nach Lust im weitesten Sinne des Wortes ist für Aristoteles ein alles durchdringender Naturtrieb. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme.“ [3]) — Das Mittel aber zur

[1]) II 1, 6. 1261b: *οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται [κατὰ μέρος] ὥσπερ ὢν ἄλλοι γενόμενοι, καὶ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων ἕτεροι ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς.* — IV 13, 2. 1332b: *διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. τό τε γὰρ ἴσον [καὶ τὸ δίκαιον* nach Susemihls Ergänzung] *ταὐτὸν τοῖς ὁμοίοις καὶ χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ δίκαιον.* Vgl. III 4, 6. 1279a: *διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μὲν, ᾗ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν καὶ σκοπεῖν τινα πάλιν τὸ αὑτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον.*

[2]) III 4, 3. 1278b: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς; μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς.*

[3]) Nic. Eth. 1157b, 16. Mit Recht bemerkt dazu Eucken, Aristoteles Urteile über die Menschen (Archiv f. G. der Phil. III 546), daß uns von Aristoteles nirgends zugemutet werde, auf dieses Streben zu verzichten.

idealsten Befriedigung dieses Strebens nach dem „εὖ ζῆν" ist die Verfassung des besten Staates.[1])

Kann das individuelle Interesse klarer zum Ausdruck gebracht werden? Der Trieb des Individuums nach Erhaltung und Glückseligkeit ist es, dessen Befriedigung durch den Staat als das Ziel der Natur selbst erscheint. Derselbe Trieb, der die niedrigeren Formen menschlicher Gemeinschaft, Familie und Gemeinde, erzeugt hat, führt die Menschen zu einem umfassenden staatlichen Verband zusammen, weil erst der Staat die möglichst vollkommene Erreichung ihrer Lebenszwecke verbürgt.[2]) Daher erscheinen auch diejenigen staatlichen Institutionen, welche den Wohlfahrtszweck befriedigen, als gerecht, diejenigen, welche ihm widersprechen, als ungerecht.

Das Verlangen nach Glückseligkeit, „die ja das höchste Gut ist", beherrscht so sehr alles Leben und Streben der Menschen im Staat, daß man geradezu sagen kann: In ihm ist die letzte Ursache davon zu suchen, daß es verschiedene Arten von Staat und von Staatsverfassung gibt. „Denn indem die Menschen auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Mitteln jenem Zwecke nachjagen, rufen sie dadurch auch eine Verschiedenheit der Lebensrichtungen und der Staatsverfassungen hervor."[3]) Das Kriterium des besten

---

[1]) Pol. IV 12, 2. 1331b: *ὅτι μέν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνειν, τοῖς δέ οὔ, διά τινα φύσιν ἢ τύχην . . ., οἱ δ' εὐθὺς οὐκ ὀρθῶς ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ἐξουσίας ὑπαρχούσης. ἐπεὶ δὲ τὸ προκείμενόν ἐστι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἄριστα δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν· δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν δεῖ, τί ἐστι, μὴ λανθάνειν.*

[2]) III 5, 14. 1281b: *πόλις δὴ ἡ γενῶν καὶ κωμιῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους ⟨χάριν⟩· τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.* Vgl. IV 7, 2b. 1328a: *ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.*

[3]) IV 7, 3. 1328a: *ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χορηγίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως, ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τῷ γίνεσθαι πόλεως εἴδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον*

Staates aber wird demgemäß darin bestehen, daß er seine Bürger auf den richtigen Pfad zum Glücke führt und so eben das erreicht, was die anderen mehr oder minder vergeblich erstreben. Wie die wahre Gleichheit, so verwirklicht er auch das wahre Glück. In ihm ist es in der Tat „mit jedem einzelnen aufs beste bestellt, führt ein jeder ein glückliches Leben".[1])

Ja dieser individualistische Ideengang wird von Aristoteles soweit verfolgt, daß da, wo eine weitgehende Gleichheit zwischen den einzelnen Bürgern besteht — wie in der Vollbürgerschaft des besten Staates —, ein Recht auf möglichst gleichmäßige Befriedigung ihres Glückstrebens anerkannt wird. Das äußere materielle Substrat eines glücklichen Daseins, der Besitz, ist unter sie gleich verteilt, nicht bloß weil es im Interesse der Erhaltung des Staates ist,[2]) sondern ebensosehr deshalb, weil es die Gleichheit und damit die Gerechtigkeit so erfordert.[3]) „Die Glieder der staatlichen Gemeinschaft verdienen entweder gar nicht den Namen von Staatsbürgern oder aber sie müssen auch alle den Mitgenuß an den Vorteilen derselben haben."[4])

Trifft auf diese Anschauung nicht in gewissem Sinne eben das zu, was man neuerdings als spezifisches Kennzeichen eines „individualistischen Kommunismus" hingestellt hat?[5]) Verlangt nicht

καὶ δὶ ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.

[1]) IV 2, 3. 1324a: *ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην καθ' ἣν τάξιν κἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῴη μακαρίως, φανερόν ἐστιν.* Vgl. II 1, 1. 1260b: *ἐπεὶ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν κτλ.* — IV 1, 1. 1328a: *ἄριστα γὰρ πράττειν προσήκει τοὺς ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς, ἐὰν μή τι γίνεται παράλογον.*

[2]) Wegen der größeren Einmütigkeit gegen auswärtige Feinde.

[3]) IV 9, 8. 1330a: *τό τε γὰρ ἴσον οὕτως ἔχει καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας πολέμους ὁμονοητικώτερον κτλ.*

[4]) III 5, 1b. 1279a: *ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος.*

[5]) Dietzel a. a. O. S. 9 ff. In dieser Auffassung lag sogar die Versuchung zu einer übermäßigen Betonung des individualistischen Moments.

Aristoteles ebenso wie dieser Kommunismus, daß der Staat für die Individuen Ursache eines bestimmten Lebensinhaltes werde, ein Gemeingut, an dessen realen Nutzungen alle Individuen einen gleichen Anteil haben sollen, ein gleiches Mittel für alle zur möglichst gleichen Befriedigung der Interessen aller? Wird nicht auch hier aus der Gleichwertigkeit der Individuen direkt ein Anspruch auf ein bonheur commun gefolgert? Daß der Kreis der Individuen, für welche diese letztere Deduktion gilt, ein beschränkter ist, weil die im besten Staate erstrebte Glückseligkeit von vorneherein nur für die Bürger desselben erreichbar erscheint, macht doch für die prinzipielle Auffassung keinen Unterschied. Die ganze Schlußfolgerung ist darum nicht minder individualistisch. Und ebensowenig verliert sie diesen Charakter dadurch, daß das Glücksziel hier ein hohes und ideales und ein wesentlich anderes ist, als der vulgäre Hedonismus, um den es sich bei jenem Kommunismus handelt.

Insoferne besteht allerdings ein bedeutsamer Unterschied, als Aristoteles natürlich sehr weit von der einseitigen und ausschließlichen Deduktion aus dem Individualinteresse entfernt ist, wie sie die eben nur im Individualismus wurzelnde Anschauungsweise jenes modernen Kommunismus kennzeichnet. Mit der Deduktion aus dem Einzelinteresse geht überall diejenige aus dem Sozialinteresse Hand in Hand.

Wenn der Staat den Anspruch des Individuums auf die Befriedigung seines Gleichheits- und Glückstrebens anerkennt, so tut er dies nicht allein deswegen, weil er damit eben dem einzelnen gerecht wird, sondern zugleich im Interesse des Ganzen, weil diese Gerechtigkeit gegenüber dem einzelnen zugleich „ein Gut für den Staat und dem Gemeinwohl förderlich" ist.[1]) Der Staat selbst „will möglichst aus gleichen oder ähnlichen Gliedern bestehen",[2])

Das beweist recht drastisch die Ethik des Aristotelikers Eudemos. Vgl. z. B. VIII 10, 1242.

[1]) III 7, 1. 1282b: *ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον.*

[2]) Siehe die Erörterung über den Mittelstand VI 9, 6. 1295b.

er will eine Herrschaft über Freie und möglichst Gleiche sein.[1]) Denn nur zwischen solchen ist jene „Befreundung" möglich, welche die Grundlage jeder wahren Gemeinschaft und insbesondere der „vollendetsten und höchsten", der staatlichen Gemeinschaft ist.[2])

Wenn ferner der beste Staat allen Bürgern das gleiche Recht der Mitbestimmung gewährt, so tut er dies nur, indem er ihnen zugleich Pflichten auferlegt. Er weiß, daß hier „jeder die ihm gestellte Aufgabe gut erfüllen wird", weil im besten Staate jeder einzelne mit der individuellen Tüchtigkeit zugleich die des guten Bürgers verbindet, der die Fähigkeit und den Willen hat, sich regieren zu lassen und zu regieren zum Zwecke eines Lebens in geistiger und sittlicher Tüchtigkeit.[3]) Auch fühlen sich hier die einzelnen nirgends in einem Gegensatz zum Ganzen, sondern stets als lebendige Glieder der Gemeinschaft. Alle Erziehung ist darauf gerichtet, dieses Gemeinschaftsgefühl zu entwickeln, damit der Staat — unbeschadet seiner natürlichen Vielheit — in sich eins werde.[4]) Und wenn es auch zur Herstellung dieser Gemeinschaft und Einheit nicht des Kommunismus bedarf, so wird doch bei den Bürgern des besten Staates eine so vollkommene „Ausgleichung der Begierden",[5]) eine so intensive soziale Gesinnung vorausgesetzt, daß keiner mehr sein und mehr haben will, als der andere,[6]) daß

---

[1]) I 2, 21b. 1255b: *ἡ δὲ πολιτικὴ (ἀρχή) ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή.* Vgl. IV 7, 2b. 1328: *ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.*

[2]) IV 9, 5. 1295b heißt es von den „entarteten Staaten": *ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν. γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν.* Vgl. I 1, 1. 1252a. I 1, 8. 1252b.

[3]) III 7, 9. 1284a: *ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.* Vgl. III 12, 1. 1288a. III 2, 3. 1276b.

[4]) II 2, 10. 1263b. Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 1.

[5]) II 4, 5b. 1266b.

[6]) II 4, 12. 1267b.

aller Besitz — wenn auch Privateigentum — so doch „durch den Nießbrauch zum Gemeingut" gemacht wird.[1]) Sogar das Grundprinzip der sozialen Ethik Platos, daß der Bürger selber „nicht sich, sondern dem Staate gehört", wird, wie wir sahen, von Aristoteles wörtlich wiederholt.[2]) Und ebenso wird aus der Anschauung, daß die Stellung des einzelnen im Staate die eines Gliedes im Organismus ist, hier wie dort der Schluß gezogen, daß „die richtige Fürsorge für den einzelnen (als Glied des Staates) immer nur diejenige ist, welche dabei die für das Ganze im Auge hat."[3])

Allerdings meint dies Aristoteles ebensowenig wie Plato in dem Sinne, daß das Individuum sich nur noch als Organ des Staatsinteresses fühlen und gänzlich aufhören soll, sich selbst Zweck zu sein. Für eine Staatsauffassung, die in der Anerkennung des Individualinteresses soweit geht, wie die aristotelische, kann eben der einzelne unmöglich nur um eines Ganzen willen da sein, welches ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe des Individuums seiner eigenen Vollendung zustrebt. Wenn daher hier auch die Gemeinschaft den einzelnen als dienendes Organ in Pflicht nimmt, so geschieht dies nicht, weil für sie allein die Gesellschaft Zweck, das Individuum nur Mittel, das soziale Ganze alles, das Individuum nichts ist, vielmehr darf jeder Bürger des besten Staates überzeugt sein, daß er, indem er den Zwecken des Ganzen dient, zugleich die eigenen Lebensziele am besten fördert.

Genau so, wie im platonischen Staat löst sich im besten Staate des Aristoteles der Gegensatz von Individualismus und Sozialismus in einer höheren Einheit auf, in der Koinzidenz des Individual- und des Sozialinteresses. Der Endzweck der staatlichen Gemeinschaft, — die Glückseligkeit, welche in der vollendeten Betätigung geistiger und sittlicher Tüchtigkeit besteht — ist hier

[1]) II 2, 5. 1263a. Siehe Bd. I S. 53.

[2]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 1.

[3]) V 1, 2. 1337a: *ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν.*

wirklich ein und der nämliche, wie der des individuellen Daseins.[1])

Daher ist das, was für den Staat das Beste ist, zugleich auch das Beste für den einzelnen und umgekehrt (*ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ*).[2]) Und wenn es, wie im vollkommenen Staat, dem Gesetzgeber gelingt, diese Überzeugung den Seelen der Menschen einzuflößen,[3]) kann sich der einzelne kein anderes Ziel stecken, als die Gesamtheit. Das „Interesse aller" (intérêt de tous, der *πάντες ὡς ἕκαστος*!) findet hier ebenso seine Befriedigung, wie das Interesse der Gemeinschaft als solcher (intérêt general, der *πάντες ὁμοίως*!). „Es ist undenkbar, daß das Ganze glückselig sei, wenn nicht von allen oder doch den meisten oder bestimmten Teilen[4]) das gleiche gilt. Denn mit der Glückseligkeit ist es nicht, wie mit der geraden Zahl: diese kann recht wohl dem Ganzen zukommen, während keiner von den Teilen eine solche ausmacht, aber bei der Glückseligkeit ist so etwas unmöglich."[5]) — Wenn daher „die beste Verfassung diejenige ist, durch welche der Staat am glücklichsten wird,[6]) so ist diese Glückseligkeit zugleich diejenige aller Bürger.[7])

---

[1]) IV 15, 16. 1334a: *ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ κτλ.*

[2]) IV 13, 13. 1333b. Vgl. Nic. Eth. I 2, 1094b 7: . . . *ταὐτόν ἐστιν* (sc. *τὸ ἀγαθόν*) *ἑνὶ καὶ πόλει.*

[3]) *τὸν νομοθέτην* — fährt Aristoteles an der eben genannten Stelle der Politik fort — *ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων.* Ganz wie Plato!

[4]) D. h. den für den Staat überhaupt als konstitutive Elemente in Betracht kommenden Teilen, wie es die Vollbürger des besten Staates sind, die allein als „wahrhafte" Teile des Staates gelten. Nur sie allein können ja der Glückseligkeit teilhaftig werden, welche der Zweck des Staates ist.

[5]) II 2, 16. 1264b: *ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην* (*τὴν πόλιν*) *μὴ τῶν πλείστων ἢ πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν.*

[6]) IV 8, 2. 1328b: *αὕτη* (sc. *ἡ ἀρίστη πολιτεία*) *ἐστὶ καθ' ἣν ἡ πόλις ἂν εὖ μάλιστ' εὐδαίμων.*

[7]) IV 8, 5. 1329a: *εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντες δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας.*

Man sieht, so entschieden Aristoteles das Recht der Gemeinschaft und die Pflicht des Individuums ihr gegenüber zur Geltung bringt, ein Sozialismus in dem Sinne, wie ihn der moderne Erfinder des Wortes im Auge hatte, d. h. ein Sozialismus, welcher das Individuum der Gemeinschaft opfert und zwar grundsätzlich opfert,[1]) wird auch von dem aristotelischen Staat nicht beabsichtigt. Allerdings unterwirft auch er seine Bürger einer mehr oder minder komplizierten Ordnung, welche die Freiheit des einzelnen aufs äußerste einschränkt und ihm die weitgehendsten Pflichten auferlegt. Allein es geschieht das nicht bloß um der Entfaltung und Vollendung des sozialen Ganzen willen, sondern ebensosehr darum, weil diese Ordnung ein besseres und sicherer funktionierendes Mittel sein soll, um dem naturrechtlich begründeten Interesse des Individuums an der Vervollkommnung und dem Glücke des eigenen Daseins zu dem Rechte zu verhelfen, als die Freiheit der bestehenden Gesellschaftsordnung. Der Zwang, der an dem einzelnen geübt wird, rechtfertigt sich auch hier vor dem individuellen Bewußtsein damit, daß er sich zugleich als der Weg zum Glück, zum „möglichst wünschenswerten" Leben darstellt.[2])

Wie freilich eine politische Gemeinschaft möglich sein soll, in welcher das Interesse der einzelnen mit dem des Ganzen regelmäßig zusammenfällt, dafür kann von der aristotelischen Sozialphilosophie ebensowenig ein Beweis erbracht werden, wie von Plato. Es sind dieselben unerwiesenen und unbeweisbaren Axiome, dieselben Illusionen, auf denen die aprioristische Konstruktion der abstrakten Gesellschaft hier wie dort beruht. Die aristotelischen Ausführungen bestätigen nur die schon bei der Darstellung des plato-

[1]) Une organisation politique, dans laquelle l'individu serait sacrifié à cette entité, qu'on nomme la société. Vgl. das Zitat bei Dietzel, Rodbertus II 31.

[2]) Vgl. VIII 7, 22. 1310a über das falsche Prinzip der Demokratie, die Freiheit und Gleichheit darin zu suchen, daß jeder tun kann was ihm beliebt. *ὥστε ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος, ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρήζων, ὡς φησὶν Εὐριπίδης· τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι, δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.*

nischen Staatsideals gemachte Beobachtung, daß im Rahmen dieser Dogmatik jeder theoretisch bedeutsame Fortschritt von vorneherein ausgeschlossen ist.

Wie enge sich das aristotelische Staatsideal in den sozialen Grundprinzipien an Plato anschließt, zeigt recht deutlich die Art und Weise, wie sich Aristoteles seinen besten Staat im einzelnen gestaltet denkt. „Er ist kaum irgendwo sonst so sehr Platoniker wie hier."[1])

Auch hier erhält die staatliche Gemeinschaft, die κοινωνία πολιτική, eine Organisation, in welcher die persönliche Freiheit der einzelnen durch die Gesamtheit ebenso verschlungen wird, wie im platonischen Staat. Der Staat wird auch hier das oberste kausale Agens zur Gestaltung des Lebensinhaltes der Individuen, indem er mit seiner Allgewalt ihr gesamtes Dasein in feste, obrigkeitlich vorgezeichnete Bahnen einzwängt. Die auf der Grundlage des individualistischen Gleichheitsprinzipes beruhende Regierungsgewalt wird in durchaus sozialistischem Sinne gehandhabt. Ja der Geist des Polizeistaates tritt uns hier in mancher Beziehung noch abstoßender entgegen als bei Plato.[2])

Auch im aristotelischen Staat ist die gesamte Volkswirtschaft einer zentralisierten Staatsleitung unterworfen; sie soll durch eine systematische Regelung des Umlaufes und der Verteilung der Güter zu einer in sich möglichst einheitlichen, d. h. von einem Willen gelenkten Wirtschaft werden.

Wie sich freilich Aristoteles diese Organisation der Volkswirtschaft vorgestellt hat, wie er sich seine bereits ausführlich besprochene antikapitalistische Wirtschaftstheorie[3]) in die Praxis umgesetzt dachte,

[1]) v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I S. 356.

[2]) Auf diese Partie der „Politik" ist gewiß nicht anwendbar, was L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 208 von ihr behauptet, daß man nämlich bei ihrer Lektüre nach der platonischen Republik fast den Eindruck hat, als würde man nach Marx' „Kapital" Leroy-Beaulieus Buch: Le Collectivisme oder Herbert Spencers The man versus the State zur Hand nehmen!

[3]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3.

darüber erfahren wir nur sehr wenig, sei es, daß Aristoteles selbst nicht mehr dazu kam, das Wirtschaftssystem seines besten Staates darzulegen, sei es, daß uns die betreffende Partie der Politik verloren gegangen ist. Immerhin genügt jedoch das wenige, was wir erfahren, um die angedeutete enge Verwandtschaft des aristotelischen und platonischen Sozialismus klar zu erkennen.

Ganz platonisch sind die Vorschläge zur Beschränkung des internationalen Handelsverkehrs,[1]) die Forderung einer strengen Fremdenpolizei, d. h. von Gesetzen gegen die Freizügigkeit, „durch welche man bestimmt, welche Personen beiderseits miteinander verkehren dürfen und welche nicht",[2]) endlich die Vorschläge zur Herstellung der Gütergleichheit unter den Bürgern[3]) und des gemeinsamen Haushaltes der Speisegenossenschaften, bei denen Aristoteles das gemeinwirtschaftliche Prinzip sogar noch strenger durchgeführt wissen will, als Plato, indem er die Syssitien nicht, wie dieser, auf Beiträge der einzelnen Bürger basiert, sondern von vorneherein einen großen Teil des Grund und Bodens als Gemeingut erklärt wissen will, um aus dem Ertrag desselben die Kosten der Syssitien zu bestreiten.[4]) Nur darin ist er minder radikal

[1]) IV 5, 5. 1327b. Siehe Bd. I a. a. O. In der allgemeinen Beurteilung des auswärtigen Handels weicht Aristoteles allerdings von Plato etwas ab. Er will nicht die schroffe Abschließung insbesondere gegen den Seeverkehr wie Plato. Vgl. die Erörterung über die geographischen Voraussetzungen des besten Staates IV 5, 1 ff. 1327a.

[2]) IV 5, 5. 1327b, wo zur Erleichterung dieser polizeilichen Maßregeln die Trennung von Stadt und Hafen verlangt wird. *ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ὁρῶμεν πολλαῖς ὑπάρχοντα χώραις καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφυῶς κείμενα πρὸς τὴν πόλιν, ὥστε μήτε νέμειν αὐτὸ τὸ ἄστυ μήτε πόρρω λίαν, ἀλλὰ κρατεῖσθαι τείχεσι καὶ τοιούτοις ἄλλοις ἐρύμασι, φανερὸν ὡς εἰ μὲν ἀγαθόν τι συμβαίνει γίνεσθαι διὰ τῆς κοινωνίας αὐτῶν, ὑπάρξει τῇ πόλει τοῦτο τὸ ἀγαθόν, εἰ δέ τι βλαβερόν, φυλάξασθαι ῥᾴδιον τοῖς νόμοις προάζοντας καὶ διορίζοντας, τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ πρὸς ἀλλήλους.*

[3]) Die wie bei Plato durch Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit der Landlose aufrecht erhalten wird. Siehe die Bemerkung über Lykurg II 6, 10. 1270a.

[4]) Er beruft sich dabei auf das Vorbild Kretas, dessen Syssitienorgani-

als Plato, daß er auf die Beteiligung des weiblichen Geschlechtes verzichtet.

Was die Stellung zum mobilen Kapital betrifft, so findet sich darüber in der uns erhaltenen Darstellung des Idealstaates nichts, als die bekannte Forderung, daß aller Besitz dadurch gewissermaßen ein gemeinsamer werden müsse, daß man sich desselben wie unter Freunden bedient. Wie sehr jedoch Aristoteles auch hier ein systematisches Eingreifen der Staatsgewalt für notwendig hielt, zeigt die Kritik der Vorgänger, welche er der Ausführung seines eigenen Staatsideals vorausschickt.

An der Stelle, wo er über die Gütergleichheit im Idealstaate des Phaleas spricht, macht er es diesem zum Vorwurf, daß er sich auf die Ausgleichung des Grundbesitzes beschränkt und das gesamte bewegliche Kapital, den Besitz an Sklaven, Vieh, Geld, Hausrat usw. bei seiner Reform außer acht gelassen habe. Aristoteles meint, entweder lasse man alles gehen, wie es will, oder man muß — wenn man nämlich wirklich einen durchgreifenden Erfolg erzielen will — auch in Beziehung auf das bewegliche Kapital nach einer gleichen Verteilung oder wenigstens nach einem fest bestimmten mittleren Maße streben.[1]) Damit wird eine sozialistische Regelung der Verhältnisse des mobilen Besitzes, wie sie Plato im Gesetzesstaate im Auge hatte, grundsätzlich als berechtigt anerkannt, wenn wir auch nicht wissen, welche Konsequenzen Aristoteles aus dieser prinzipiellen Anerkennung für den sozialen Aufbau seines eigenen Idealstaates gezogen hat.

Daß er aber vor den äußersten und letzten Konsequenzen des einmal angenommenen Standpunktes nicht zurückschrak, das sehen wir an der Art und Weise, wie er die Gleichheit und Stabilität der Eigentumsverhältnisse in seinem Staate aufrecht erhalten wissen will. Er geht wie Plato von dem Gedanken aus, daß diese

---

sation er wegen ihres gemeinwirtschaftlichen Charakters der spartanischen weit vorzieht. II 6, 21. 1271a. IV 9, 7b. 1330b. Siehe Bd. I S. 67 ff.

[1]) II 4, 12b. 1267a: *ἢ πάντων οὖν τούτων ἰσότητα ζητητέον ἢ τάξιν τινὰ μετρίαν, ἢ πάντα ἐατέον.*

Stabilität des Besitzes als ihr Korrelat notwendig auch eine solche der Bevölkerung fordert. Würde die Zahl der Bürger jemals die für alle Zeit fixierte Zahl der Familiengrundstücke überschreiten, so würden bei der Unteilbarkeit derselben die Überzähligen in eine Notlage geraten und ein besitzloses Proletariat entstehen,[1]) während doch im besten Staate kein Bürger des notwendigen Lebensunterhaltes entbehren, jeder ein Recht auf Existenz haben soll.[2]) Die unvermeidliche Folge würde Aufruhr und Verbrechen sein;[3]) jedenfalls wäre unter solchen Umständen das ganze System einer staatlich geregelten und gebundenen Grundeigentumsordnung nicht aufrecht zu erhalten; es müßte unvermeidlich der Auflösung anheimfallen.[4])

Mit welchen Mitteln läßt sich nun aber verhüten, daß ein solches Mißverhältnis zwischen den durch das Wirtschaftsrecht geschaffenen Lebensbedingungen und der Bevölkerungszahl entstehe? Plato hatte geglaubt, durch moralische Einwirkung auf die einzelnen und durch systematische Regelung der Auswanderung die Bevölkerungszunahme des Gesetzesstaates genügend in Schranken halten zu können. Er hatte aber damit freilich auch zugegeben, daß auf diesem Wege eine radikale Verhütung jeder, auch temporären Übervölkerung nicht möglich sei; daß man sich damit zufrieden geben müsse, wenn man einer etwaigen Übervölkerung mit einem sicher wirkenden Mittel begegnen könne, wie er es eben in der Kolonialpolitik zu besitzen glaubte. Seinem großen Schüler erscheint dieser Standpunkt ungenügend und zwar so sehr, daß er die platonische Lösung der ganzen Frage nicht scharf genug verurteilen kann und schroff bis zur Ungerechtigkeit im Eifer des Widerspruches dieselbe fälschlich so charakterisiert, als hätte sich Plato hier mit dem Prinzip des absoluten Gehenlassens begnügt

[1]) II 3, 6. 1265b.

[2]) IV 9, 6. 1330a: *οὔτε (φαμὲν δεῖν) ἀπορεῖν οὐδένα τῶν πολιτῶν τροφῆς.*

[3]) II 3, 7. 1265b.

[4]) II 4, 3. 1266b.

und die Illusion gehegt, daß „die Sache sich schon von selbst genügend ausgleichen werde".[1])

Hinter dem, was Aristoteles fordert, bleiben die platonischen Vorschläge freilich weit zurück! Aristoteles spricht es mit dürren Worten aus, daß eine staatliche Regelung der Vermögens- und Einkommensverteilung, wie er und Plato sie im Auge hatte, nur unter der Voraussetzung durchführbar ist, daß der Staat auch die Freiheit der Volksvermehrung aufhebt, d. h. „jedem Bürger vorschreibt, nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Kindern zu erzeugen".[2]) — „Wer für die Größe des Einzelbesitzes ein bestimmtes Maß aufstellen will, der muß auch die Größe der zulässigen Kinderzahl gesetzlich festlegen;"[3]) und Aristoteles zögert nicht die unabweisbare, furchtbare Konsequenz dieses logisch unanfechtbaren Satzes zu ziehen! Eingriffe von empörender Härte und Inhumanität, die allerdings in den tatsächlichen Lebensgewohnheiten der antiken Welt ihr Vorbild fanden, und die ja zum Teil auch von Plato im Vernunftstaat zugelassen worden waren, sie werden hier ohne weiteres als berechtigt, ja wie etwas Selbstverständliches anerkannt. Findet eine Empfängnis statt, durch welche die für den einzelnen zulässige Normalzahl von Kindern überschritten zu werden droht, so wird die Abtreibung der Leibesfrucht durch das Gesetz vorgeschrieben.[4]) Auch die Aussetzung wird nicht gänzlich zurückgewiesen. Nur „Gewohnheit und Sitte", also nicht das Gesetz verbietet es, zur Beschränkung der Kinderzahl Neugeborene aus-

[1]) II 3, 6. 1265a.

[2]) II 3, 7. 1265b.

[3]) II 4, 3. 1266b: *δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τόν γε νόμιον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας· ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους.*

[4]) Dieselbe soll allerdings noch vor dem vierten Monat erfolgen, bevor das Kind „Empfindung und Leben" hat. IV 14, 10. 1355b.

zusetzen; und bei körperlicher Untauglichkeit wird die Aussetzung geradezu gefordert.[1])

Wie das freilich im einzelnen praktisch durchführbar ist, wie ein System der Überwachung möglich sein soll, das die Verwirklichung dieser Forderung verbürgt, darüber hören wir nichts. Ein Machtwort genügt — darin ist der Schüler ebenso doktrinär wie der Lehrer —, um die schwierigsten Probleme mit einem Schlag zu erledigen.

Nur eine Frage wird wenigstens berührt, woher nämlich der Maßstab für die Aufstellung eines Normaletats der Bevölkerung zu entnehmen sei. Es werden statistische Erhebungen vorgeschlagen über das Verhältnis zwischen Geburten und Todesfällen, zwischen kinderreichen und kinderlosen Familien und nach dem sich ergebenden Durchschnitt soll das Maß der zulässigen Kinderzeugung berechnet werden.[2]) Allein so fruchtbar der Gedanke an sich wäre, sozialpolitische Maßregeln auf systematische Massenbeobachtungen zu begründen, in der Form, in der er hier auftritt, ist er ebensowenig ausgereift, wie die anderen Vorschläge. Sein Urheber hat sich offenbar von den technischen Einzelheiten des statistischen Problems, von dem höchst zweifelhaften Wert der etwa gefundenen mathematischen Formeln und den Schwierigkeiten ihrer Anwendung auf das praktische Leben eine klare Vorstellung nicht gebildet. Jedenfalls würde ein Staat, der nach diesem Rezept eine Regelung der Bevölkerungsbewegung ins Werk setzen wollte, sehr bald zu der Erkenntnis kommen, daß es von vorneherein unmöglich ist, Verhältnisse, die von so vielen und so veränderlichen Faktoren abhängen, in einer einfachen mathematischen Formel zusammenzufassen, die Wachtumstendenzen oder die Wachstumsfähigkeiten einer Be-

---

[1]) Ebd. — Aristoteles geht soweit, daß er sogar die Frage über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit der Päderastie als eines Hilfsmittels der Bevölkerungspolitik, „damit die Männer sich mehr von den Frauen ferne halten", vorläufig wenigstens als eine offene behandelt und einer späteren ausführlichen Besprechung vorbehält (die uns nicht erhalten ist). II 7, 5. 1272a.

[2]) II 3, 7. 1265b.

völkerung und danach das Maß der zulässigen Volksvermehrung mathematisch zu bestimmen.

Um so mehr wird man jedoch auf der anderen Seite die Unbefangenheit anerkennen, mit der Aristoteles zugibt, daß das Wirtschaftssystem seines Sozialstaates einen viel engeren Bevölkerungsspielraum haben würde, als die Eigentumsordnung der bestehenden Gesellschaft; daß in ihm das Schreckgespenst der Übervölkerung nicht verschwinden werde, wie es der moderne Sozialismus von seiner Verteilungsordnung erhofft, sondern sich gerade erst recht fühlbar machen werde. Aristoteles denkt auch insofern nüchterner, wie jener, als er in seiner neuen Gesellschaft keineswegs eine so völlige Umwandlung der physisch-sinnlichen und geistig-sittlichen Natur des Menschen erhofft, daß man alles der moralischen Selbstbeschränkung anheimstellen könnte. Das Wirtschafts- und Verteilungssystem seines Idealstaates wäre in der Tat nicht aufrecht zu erhalten ohne administrative Hemmungsmittel der Volksvermehrung, ohne Repression und Zwang. Daß der aristotelische Sozialismus dies offen anerkennt, daß er sich nicht vor der Gefahr verschließt, sondern rücksichtslos die letzten Konsequenzen seines Standpunktes zieht, das ist ein Verdienst.[1]) Freilich zeigen gerade die bevölkerungspolitischen Konsequenzen des aristotelischen Gesellschaftsideals, wie unhaltbar dieses Ideal selbst ist.

Daß sich mit dieser Kontrolle der Kindererzeugung im besten Staate auch weitgehende Beschränkungen der Eheschließung verbinden würden, wäre von vorneherein zu erwarten, auch wenn es nicht der uns erhaltene Text ausdrücklich bezeugte. Das Grundprinzip des im platonischen Gesetzesstaat geltenden Eherechtes wird als durchaus berechtigt anerkannt und die wichtigste Konsequenz desselben ohne weiteres angenommen. Der Staat hat dafür zu sorgen, „daß die Leiber der jungen Bürger nach seinem Wunsch

[1]) Wer dies anerkennt, braucht deshalb gewiß noch lange nicht die „Hauptelemente der Malthusschen Bevölkerungslehre" bei Aristoteles zu suchen, wie dies Bortkiewicz fälschlich von mir behauptet (a. a. O. S. 406).

und Willen ausfallen",[1]) und beschränkt daher den (fruchtbaren) Geschlechtsverkehr auf dasjenige Lebensalter, welches die beste Bürgschaft für einen physisch und geistig tüchtigen Nachwuchs gewährt. Das Weib darf nicht vor dem achtzehnten, der Mann nicht vor dem siebenunddreißigsten Jahre in die Ehe treten.[2]) Anderseits darf die Kindererzeugung nicht über die Zeit hinaus fortgesetzt werden, in welcher „der Geist seine höchste Entwicklungsstufe erreicht". Wer das vier- oder fünfundfünfzigste Lebensjahr überschritten hat, „muß darauf verzichten, Kinder zu zeugen, welche wirklich das Licht der Welt erblicken sollen;"[3]) mit anderen Worten, es tritt auch hier der Zwang zur Vernichtung des werdenden Lebens ein! Endlich ist den Ehegatten — zumal während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit — jeder außereheliche Geschlechtsverkehr bei Androhung schwerer Strafe untersagt.[4])

Selbst in die individuellsten Lebensgewohnheiten dringt der Gesetzgeber ein, wenn es gilt, seinen Zweck zu erreichen. Um z. B. die Frauen, „denen die Ehre der Schwangerschaft zuteil geworden", daran zu verhindern, daß sie sich einer trägen für die Leibesfrucht schädlichen Ruhe hingeben, schreibt ihnen das Gesetz direkt vor, daß sie täglich einen Gang zu den Heiligtümern der Götter machen und denselben ihre Verehrung darbringen sollen![5]) Eine Ausdehnung des staatlichen Zwanges, die sogar noch das von Plato gewollte Maß überschreitet.

Wie sich freilich diese durchaus anti-individualistische Gesetzgebung, die in letzter Instanz nur aus dem Interesse der Gemeinschaft begründet werden kann, in den Rahmen einer Auffassung fügen soll, welche auch den Wünschen und Bedürfnissen des Individuums gerecht werden will, das ist schwer zu sagen. Was

[1]) IV 13, 2. 1335a: *ἔτι δ', ὅθεν ἀρχόμενοι δεῦρο μετέβημεν, ὅπως τὰ σώματα τῶν γεννωμένων ὑπάρχῃ πρὸς τὴν τοῦ νομοθέτου βούλησιν.*

[2]) IV 14, 6. 1335a.

[3]) *ἀφεῖσθαι δεῖ τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως.* IV 14, 11. 1335b.

[4]) Ebd. 12b.

[5]) Ebd. 9.

Aristoteles beibringt, um die Vorteile seiner Vorschläge für den einzelnen zu erweisen[1]) und so auch hier die Lehre von der Koinzidenz des Gemeinschaftsinteresses und des wohlverstandenen Interesses der Individuen zu retten, erscheint doch recht unzulänglich und jedenfalls nicht entfernt ausreichend, die letzteren mit einem solchen Zwangssystem innerlich zu versöhnen. Immerhin wird hier doch wenigstens ein Versuch gemacht, das Sozialrecht des besten Staates zugleich auch vor dem individuellen Bewußtsein zu rechtfertigen. Ein Versuch, der bei der einzigen in unserem Text der Politik noch behandelten Frage nicht wiederholt wird.

Diese Frage betrifft die Erziehung der Bürger des besten Staates, die wichtigste Aufgabe, welche es nach dem Urteile des Aristoteles für den Staat überhaupt geben kann. Ihre Lösung wird durchweg aus dem Gesichtspunkt des Staates, aus dem Bedürfnis des sozialen Ganzen zu begründen versucht. Das Organisationsprinzip und die Organisationsform des sozialen Ganzen, die „Verfassung",[2]) fordert unbedingt eine ihr genau entsprechende Form der Erziehung.[3]) Denn nur wenn dem eigentümlichen Geiste der Verfassung auch der Charakter der Bürgerschaft entspricht, trägt sie in sich die Gewähr der Dauer. Die besten Gesetze helfen

[1]) Es soll im Interesse des Individuums selbst liegen, wenn der Staat durch gesetzliche Vorschriften dafür sorgt, daß zwischen Mann und Weib in Beziehung auf das zeugungsfähige Alter ein richtiges Verhältnis besteht. Denn es würde dadurch all der eheliche Zwist vermieden, der entstehen müsse, wenn im Verlauf der Ehe ein Zeitpunkt eintritt, wo der eine Teil noch zeugungsfähig ist, der andere nicht. Ferner würde eine allzu große und eine allzu geringe Altersdifferenz zwischen Eltern und Kindern unmöglich, und dadurch einerseits verhütet, daß die Eltern im Alter die Unterstützung der Kinder, die Kinder diejenige der Eltern entbehren müssen, anderseits, daß die Ehrfurcht vor den Eltern leidet oder Zwistigkeiten über das Vermögen entstehen. Endlich würde das Verbot, in zu jugendlichem Alter eine Ehe zu schließen, für die Gesundheit des Mannes wie des Weibes von größtem Vorteil sein. IV 13, 1 b f. 1334 b.

[2]) Aristoteles versteht unter *πολιτεία* nicht bloß die Regierungsform, sondern auch die ganze sozialökonomische Rechtsordnung, auf der sie beruht.

[3]) V 1, 1. 1337 a: *δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην* (sc. *πολιτείαν*) *παιδεύεσθαι.*

nichts, wenn die Jugend nicht im Sinne und im Geiste der Verfassung auferzogen ist. Sie in solchem Geiste zu erziehen, ist daher das wichtigste und wirksamste Mittel zur Erhaltung der ganzen staatlichen Ordnung.[1])

Diese Erziehung muß für alle Staatsbürger ein und dieselbe sein. Denn der Zweck der staatlichen Verbindung ist für alle ein und derselbe (allen gemeinsam). Die Erziehung muß daher auch eine gemeinsame und Sache des Staates sein. Was gemeinsame Angelegenheit aller ist, das muß auch gemeinsam betrieben werden. Es kann unmöglich so, wie es in den meisten Staaten der Fall ist, jedem einzelnen überlassen bleiben, für seine Kinder in dieser Hinsicht selbst zu sorgen und sie auf eigene Hand erziehen zu lassen, wie es ihm gut dünkt.[2]) Das Recht der Gemeinschaft aber auf solche staatliche Regelung des gesamten Erziehungswesens unterliegt keinem Zweifel. Es beruht auf der Anschauung, daß jeder ein Glied des Staates ist, daß daher kein Bürger nur sich selbst, sondern alle dem Staate angehören und für jeden der Satz gilt, nach welchem die richtige Sorge für das einzelne Glied eben immer nur diejenige sein kann, welche dabei zugleich das Ganze im Auge hat.[3])

Wie bei diesem alles umfassenden und alles regelnden Erziehungssystem auch das Individuum zu seinem Rechte kommt, darauf erhält man keine Antwort. Freilich ist für den Bürger des besten Staates die Frage bereits beantwortet, ja sie existiert im Grunde für ihn gar nicht. Er weiß, daß das, was dem Ganzen frommt, zugleich auch für ihn das Beste ist, daß die Durchführung

[1]) VIII 7, 20. 1310a: *μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οἷ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας.*

[2]) V 1, 2b. 1337a: *ἐπεὶ δ' ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον ἕκαστος νῦν ἐπιμελεῖται τῶν αὑτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ γὰρ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν.*

[3]) Ebd. 2. Siehe oben S. 323.

des Gemeinschaftsprinzips in der Erziehung eben nur der naturgemäße Ausdruck dieser Identität der Interessen und Ziele ist. Und so kann das Bewußtsein einer Unterdrückung seiner Persönlichkeit und seiner individuellen Wünsche in ihm gar nicht aufkommen, wenn er nur sein Interesse richtig versteht.

Was die Einzelheiten dieses staatlichen Erziehungssystems betrifft, so macht sich dasselbe für den Bürger schon im zarten Kindesalter fühlbar. Wenn auch nicht wie in den Kindergärten Platos die öffentliche Erziehung bereits mit dem dritten Lebensjahre beginnt, sondern wie in Sparta erst mit dem siebenten, so wird doch die häusliche Erziehung einer strengen staatlichen Aufsicht unterworfen, welche sorgfältig darüber wacht, daß den Kindern dieses Alters eine zweckentsprechende Beschäftigung zuteil werde, und daß ihnen alles ferne bleibe, was sie in moralischer Hinsicht schädigen könnte.[1]) Vom siebenten bis einundzwanzigsten Jahre nimmt dann der Staat selbst die Jugend in seine Schule. Er bestimmt, was Gegenstand des Unterrichtes zu sein hat (Gymnastik, Grammatik, Musik, Zeichenkunst), was als unvereinbar mit dem Ziele der Staatsschule: der Erziehung zum vollendeten Bürgertum, grundsätzlich auszuschließen ist. Er schreibt genau vor, in welchem Sinn und Geist die einzelnen Studien zu betreiben sind, damit sie die gewünschte ethische Wirkung haben können.[2])

Aber auch damit ist die erzieherische Tätigkeit des Staates nicht beendigt. Er will ebenso, wie der platonische Staat, den

[1]) IV 15, 4 ff. 1336a. Die oben erwähnte Kontrolle ist Sache der sogenannten Knabenaufseher, welchen nach spartanischem Vorbild die Sittenpolizei über die ganze männliche Jugend und deren Erziehung obliegt. Vgl. ebd. 6b. 1336b. — Was diese Sittenpolizei über die reifere Jugend betrifft, so gehört hierher das Verbot, junge Leute vor ihrer Aufnahme in die Syssitien (vor dem 17. Jahre?) an dem Vortrage von Jamben und der Aufführung von Komödien als Zuhörer oder Zuschauer teilnehmen zu lassen. Ebd. 9.

[2]) Vgl. die ganz platonisch gedachten Beschränkungen des Musikbetriebes in Bezug auf die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit gewisser Instrumente und Tonarten V 6, 4 ff. 1341a f. Dazu 2, 1. 1337b über die Ausschließung „handwerksmäßiger" Kenntnisse und Fertigkeiten.

Bürger nicht nur auf den richtigen Pfad führen, sondern ihn auch fernerhin auf demselben erhalten. Er schreibt daher ganz im Geiste Platos jedem Lebensalter, auch den Erwachsenen, bestimmte Normen der Lebensführung durch das Gesetz vor.[1]) Die Erziehung und Überwachung des einzelnen durch den Staat hat durch das ganze Leben fortzudauern, und eine eigene Behörde ist zu dem Zwecke eingesetzt, um darüber zu wachen, „daß niemand eine der bestehenden Staatsordnung zum Schaden gereichende Lebensweise führe".[2]) Freilich gehört auch diese Frage zu den vielen anderen, welche in unserer fragmentarischen Darstellung nicht mehr zur Erörterung kommen.[3])

Dieser fragmentarische Charakter der Überlieferung ist um so mehr zu bedauern, als gerade einige der wichtigsten Punkte, so z. B. die Frage nach der Ausführbarkeit des Staatsideals, die

[1]) Ethik X 10. 1180a 1: *οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον.*

[2]) Diese Forderung findet sich zwar nicht in der Darstellung des besten Staates selbst, aber sie wird unter den Maßregeln aufgeführt, welche Aristoteles als Lebensbedingung jeder Verfassung erklärt. VIII 7, 8. 1308b: *ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τοὺς ἰδίους βίους νεωτερίζουσιν, δεῖ ἐμποιεῖν ἀρχήν τινα τὴν ἐπομένην τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐν μὲν δημοκρατίᾳ πρὸς τὴν δημοκρατίαν, ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ἑκάστῃ.*

[3]) Daß auch im besten Staate des Aristoteles diese Regelung des Lebens der Erwachsenen sehr weit gegangen wäre, zeigen gelegentliche Bemerkungen im erhaltenen Teile des Entwurfes selbst und an anderen Stellen der Politie. Z. B. die Forderung staatlicher Aufsicht über die Frauen II 5, 6. 1269b, die Anerkennung von Luxusgesetzen und Mäßigkeitsvorschriften II 7, 5. 1272a, die Beschränkung des Singens und Musizierens Erwachsener V 4, 7. 1339b, die Anordnung besonderer musikalischer Aufführungen für die Bürger einerseits und für Handwerker, Lohnarbeiter usw. anderseits. (Der wahrhaft freie Mann wird nur Musik im höheren Stile hören, die mehr auf das Sinnliche gerichtete Musik, in der die Masse ihre Erholung sucht, ist für ihn verpönt.) V 7, 7. 1342a. — Vgl. auch die gelegentlichen Äußerungen IV 11, 6. 1331b. — IV 15, 7. 1336b.

Frage nach der Regelung von Produktion und Verkehr, nach den für die Erwerbsstände geltenden Rechtsnormen unbeantwortet bleiben.

Angesichts der früher geschilderten Anschauungen des Aristoteles über Handel und Geldverkehr,[1]) angesichts der im Entwurfe des Idealstaats mit besonderer Entschiedenheit betonten Ansicht, daß im Interesse einfacher und maßvoller Sitte die Produktion und der Volksreichtum gewisse Grenzen nicht überschreiten dürfe,[2]) wird man ja im allgemeinen nicht darüber zweifelhaft sein können, daß die Lage der wirtschaftenden Klassen im aristotelischen Idealstaat eine ganz ähnliche gewesen wäre, wie im Gesetzesstaate Platos. Allein es wäre doch von hohem Interesse, wenn wir die Erörterung, die er selbst wiederholt über diese Dinge in Aussicht gestellt hat,[3]) noch besäßen. Sie würde uns sicherlich manche Züge bieten, die wir bei dem Vorgänger nicht finden.

So hat Aristoteles — unter Hinweis auf eine spätere ausführliche Behandlung der Frage — ganz gelegentlich die Bemerkung gemacht, daß der beste Staat allen Hörigen und Sklaven als Lohn für gutes Verhalten die Freiheit in Aussicht stellt.[4]) Schon aus dieser bedeutsamen, — wie gesagt — ganz gelegentlich hingeworfenen reformatorischen Idee, einer Idee, die — in ihren Konsequenzen durchdacht — gewiß von größter Tragweite erscheint, können wir den Schluß ziehen, daß der aristotelische Staat auch für die anderen wirtschaftenden Klassen in sozialreformatorischer Hinsicht nicht unfruchtbar bleiben sollte, trotz der untergeordneten Stellung, die er ihnen anweist. Und eben darauf führt uns noch eine andere Erwägung!

Aristoteles nennt einmal unter den Mitteln, durch welche eine fortgeschrittene Demokratie sich am besten aufrechterhalten lasse, die

---

[1]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3.

[2]) IV 5, 1. 1326b. Nähere Ausführungen über diese Frage werden einer späteren Erörterung über Besitz und Volkseigentum vorbehalten, die wir leider in unserem Texte nicht mehr besitzen.

[3]) IV 9, 9. 1330a und die eben genannte Stelle.

[4]) IV 9, 9. 1330a.

Begründung eines dauernden Wohlstandes der großen Masse des Volkes;[1]) und er schlägt zur Erreichung dieses Zieles überaus weitgehende und tiefeingreifende, ja geradezu utopische Maßregeln vor. Wenn es nach Lassalle der Staat sein soll, der mit seiner Kapitalmacht den Besitzlosen in ihrem Ringen nach wirtschaftlicher Selbständigkeit zu Hilfe kommt, wenn nach Louis Blanc der Staat der Bankier der Armen sein soll, so ist es etwas ganz Ähnliches, in gewissem Sinne nur noch Radikaleres, was Aristoteles von dem demokratischen Staatsmann verlangt, daß er nämlich die Überschüsse der Staatseinkünfte verwende, um möglichst vielen Besitzlosen die Mittel zum Erwerb eines Gütchens oder wenigstens zur Begründung eines Kramhandels, zur Übernahme einer kleinen Feldpachtung zu gewähren.[2]) Eine Politik, zu deren Unterstützung er weiterhin die Besitzenden auffordert, die noch übrige Masse der Unbemittelten „unter sich zu verteilen" und jedem durch Überlassung eines kleinen Betriebskapitals den Anreiz und die Möglichkeit zu selbständiger wirtschaftlicher Tätigkeit zu geben![3]) Endlich wird auf das Beispiel der besitzenden Klasse Tarents verwiesen, die durch die Beteiligung der Armen an der Nutznießung ihrer Güter die letzteren gewissermaßen zu einem Gemeingut mache.[4])

Nun hat allerdings Aristoteles — wie bereits angedeutet — diese Vorschläge in dem Teile seines Werkes gemacht, der von den Lebensbedingungen der radikalen Demokratie handelt, und es wäre daher durchaus unberechtigt, aus dem hier von ihm eingenommenen Standpunkt ohne weiteres darauf schließen zu wollen, wie er sich zu der genannten Frage im besten Staate gestellt haben

[1]) VII 3, 4. 1320a: *ἀλλὰ δεῖ τὸν ἀληθινῶς δημοτικὸν ὁρᾶν ὅπως τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἄπορον ᾖ.*

[2]) Ebd.: *. . . τὰ μὲν ἀπὸ τῶν προσόδων γινόμενα συναθροίζαντας ἀθρόα χρὴ διανέμειν τοῖς ἀπόροις, μάλιστα μὲν εἴ τις δύναται τοσοῦτον συναθροίζειν ὅσον εἰς γηδίου κτῆσιν, εἰ δὲ μή, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ γεωργίας, καὶ εἰ μὴ πᾶσι δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ φυλὰς ἤ τι μέρος ἕτερον ἐν μέρει διανέμειν.*

[3]) Ebd. 5: *χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν ἐχόντων γνωρίμων καὶ διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν ἐπ' ἐργασίας.*

[4]) Ebd. und dazu oben S. 53.

würde, der ja von dem Volksstaat durch eine weite Kluft getrennt ist und derartiger Maßregeln zu seiner Erhaltung überhaupt nicht bedürfte. Allein ganz ohne Fingerzeig läßt uns die Ausführung des Aristoteles doch nicht! Es werden nämlich jene Forderungen keineswegs ausschließlich als *solche* hingestellt, denen sich die besitzenden Klassen im Volksstaat eben nur aus politischer Klugheit und in ihrem wohlverstandenen Interesse fügen müssen, um sich vor den noch weitergehenden Gelüsten des souveränen Pöbels zu schützen; die Opfer, die von ihnen verlangt werden, erscheinen nicht bloß als ein auf dem Boden der Demokratie unvermeidliches Übel, sie werden vielmehr von Aristoteles zugleich als der Ausfluß einer edlen „*liebreichen*" Gesinnung, als etwas *Schönes* und *Nachahmenswertes* hingestellt.[1])

Kann Aristoteles bei dieser Auffassung das sozialreformatorische Interesse des besten Staates bloß auf die herrschende Klasse beschränkt haben? Gewiß nicht! Wir dürfen angesichts des optimistischen Doktrinarismus seiner Ratschläge für die Demokratie wohl vermuten, daß wir ihm auch hier auf den Wegen Platos begegnen würden, wenn auch auf minder utopischen.

Fünftes Kapitel.

Der soziale Weltstaat des Stifters der Stoa.

Aus der Reihe der Staatsideale, von denen uns nichts als der Titel oder einzelne völlig ungenügende Notizen erhalten sind,[2])

---

[1]) *χαριέντων ἐστί! — καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὴν τῶν Ταραντίνων ἀρχήν κτλ.* heißt es an der genannten Stelle.

[2]) Aristoteles (II 4, 1. 1266a) erwähnt eine ganze Literatur der Art, von der er im allgemeinen bemerkt, daß sie zwar Reformen in Bezug auf die Verteilung des Besitzes enthält, aber keine so radikalen Neuerungen, wie die beiden platonischen Staatsideale, Frauen- und Kindergemeinschaft usw. Eine Äußerung, die allerdings schon nicht mehr für das Staatsideal Zenos zutrifft. — *εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἳ μὲν φιλοσόφων καὶ ἰδιωτῶν*

erhebt sich der „vielbewunderte“ [1]) Sozialstaat des Stifters der Stoa, über den wir wenigstens so viel wissen, daß wir ihn in die Kette sozialphilosophischer Gedankensysteme als ein neues bedeutsames Glied einfügen können.

Allerdings scheint auch hier in Beziehung auf den prinzipiellen Kern der Theorie ein Fortschritt über die platonisch-aristotelische Sozialphilosophie hinaus nicht vorzuliegen. Wenigstens berührt sich nach der Ansicht Plutarchs der Staat Zenos in seinen Grundprinzipien unmittelbar mit dem Sozialismus des lykurgischen Sparta und dem Idealstaate Platos. Auch Zeno soll ausgehend von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit die Sittlichkeit als Staatszweck aufgestellt und damit zugleich das platonische Einheits- und Gemeinschaftsprinzip verbunden haben. Die *πολιτείας ὑπόθεσις* sei hier wie dort dieselbe.[2])

Man könnte vielleicht fragen, ob wir berechtigt sind, auf dieses Zeugnis hin die dogmengeschichtliche Stellung der Staats- und Sozialtheorie Zenos zu bestimmen. Plutarch war gewiß nicht der Mann dazu, sozialphilosophische Theorien auf die ihnen zugrunde liegenden Ideen methodisch zu prüfen, ihren ethischen Kern mit kritischer Schärfe zu erfassen; und es fragt sich, ob er bei seiner Gleichstellung Platos und Zenos mehr die leitenden und treibenden Ideen des Systems im Auge hat oder die praktischen

---

αἱ δὲ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων. οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν' ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ἄρχονται μᾶλλον. δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς.

[1]) *πολὺ ἡ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ Ζήνωνος.* Plutarch, De Alex. fort. I 6.

[2]) Lykurg 31: (*Λυκοῦργος*) *ὥσπερ ἑνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ πόλεως ὅλης νομίζων εὐδαιμονίαν ἀπ' ἀρετῆς ἐγγίγνεσθαι καὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς αὑτήν, πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσι. ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται.*

Ziele, in denen sich Zeno mit Plato insoferne nahe berührt, als auch er vor Forderungen, wie der Beseitigung des Geldes, der Frauen- und Kindergemeinschaft nicht zurückscheut.[1])

Doch spricht allerdings das, was wir sonst von der Sozialphilosophie der Stoa wissen, im wesentlichen für die Auffassung Plutarchs. Gerade die Gemeinschaftsidee wird hier mit besonderer Entschiedenheit betont. Das Gesetz der Natur, welches zugleich das der Vernunft und daher für alle vernunftbegabten Wesen ein und dasselbe ist, verbindet dieselben zu einer idealen Einheit, indem es ihnen allen dieselben sittlichen Ziele steckt. Jeder einzelne hat sich daher als Teil eines großen, innerlich zusammengehörigen Ganzen, als Glied einer Gemeinschaft zu fühlen. Der Trieb nach Gemeinschaft ist allen Vernunftwesen geradezu eingeboren, sie ist ein Gebot der Natur.[2])

Die antiindividualistische Tendenz dieser Auffassung liegt klar zutage. Schon der absolute „Kanon" des Natur- und Vernunftgesetzes, welches die Grundlage dieser Gemeinschaft bildet, fordert unbedingte Unterwerfung alles individuellen Wollens und Denkens. Es wird von Chrysippos definiert als „der König über göttliche und menschliche Dinge, der Fürst und Herrscher über Rühmliches und Verwerfliches, die Richtschnur für gerecht und ungerecht, der Gebieter über Tun und Lassen der von der Natur zur staatlichen

---

[1]) Freilich wissen wir nicht, welche Gestalt diese Forderungen bei Zeno annahmen. Wenn nach Diog. Laert. (VII 132) im Staate Zenos, wie in dem des Chrysippos dieselbe Frauengemeinschaft verwirklicht werden sollte, wie im platonischen Staate, und wenn diese Gemeinschaft zugleich eine derartige sein sollte *ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι*, so liegt das Verkehrte dieses Berichtes auf der Hand. Sein Verfasser gehört zu denen, von welchen Lukian (Fugitiv. 18) spricht als den *οὐκ εἰδότες ὅπως ὁ ἱερὸς ἐκεῖνος* (d. h. Plato) *ἠξίου κοινὰς ἡγεῖσθαι τὰς γυναῖκας*. Entweder trat hier Zeno in die Fußtapfen Platos, dann kann er nicht in der genannten Weise die freie Liebe gepredigt haben, oder er tat das letztere, dann ist sein Standpunkt hier ein anderer, als der platonische.

[2]) Sen. ep. 95, 32: membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit.

Gemeinschaft geschaffenen Wesen".[1]) Eine Begriffsbestimmung, deren Bedeutung der römische Staatsabsolutismus sehr wohl erkannte, als er sie für seine Kodifikation des Rechtes verwandte. Allerdings ist es ein tendenziöser Mißbrauch, wenn hier der stoische Begriff des „Gesetzes" ohne weiteres auf das positive Recht des einzelnen geschichtlichen Staates übertragen und für dieses genau dieselbe Allgewalt in Anspruch genommen wird, wie für jenes, obgleich doch gerade jenes „ewige Gesetz" der Stoa das Individuum unter Umständen geradezu zur Auflehnung gegen das Gesetz des bestehenden Staates berechtigt. Allein für die prinzipielle Auffassung kommt das nicht in Betracht. Im „besten" Staate, in welchem das Vernunftrecht eben wirklich anerkanntes Recht geworden, ist es in der Tat der absolute Beherrscher alles individuellen Lebens und Strebens. Hier gibt es nirgends einen Gegensatz des Willens der einzelnen gegen den der Gemeinschaft.

Natürlich gewinnt nun aber auch die Gemeinschaft selbst von diesem Standpunkt aus eine ganz besondere Bedeutung für das Leben der einzelnen. Das Recht der Gesellschaft, die Pflicht des Individuums ihr gegenüber wird mit aller Entschiedenheit seinen persönlichen Interessen und Ansprüchen vorangestellt. Der einzelne erscheint auch hier ganz wesentlich zugleich um der anderen und um des Ganzen willen da,[2]) wird betrachtet als dienendes Organ[3])

[1]) Fr. 2 Dig. de legg. 1, 3: *ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.*

[2]) Cic. de fin. III 19 (64): mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. — III 20 (67): praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae etc. Vgl. Mark. Aurel IX 23.

[3]) Ein organisches Glied (ein *μέλος*, nicht bloß ein *μέρος*) an dem gemeinsamen Leibe des gesellschaftlichen Ganzen. Mark Aurel II 1, VII 13.

des sozialen Organismus. Er kann nicht für sich leben, ohne für andere zu leben;[1]) und der „Weise" ist daher für die Stoa „niemals Privatmann".[2]) Er fühlt sich so sehr als ein organisches Glied des auf möglichste Vervollkommnung[3]) gerichteten Lebensprozesses der Gattung, daß er es als eine unabweisbare Pflicht anerkennt, „auch für die kommenden Geschlechter um ihrer selbst willen Sorge zu tragen;" eine Forderung, die sich ja aus der organischen Staats- und Gesellschaftstheorie von selbst ergibt.[4]) Ebenso ist es durchaus im Geiste dieser Theorie, wenn — in fast wörtlichem Anschluß an die soziale Ethik des Aristoteles — die Gerechtigkeit als die wesentlich auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend formuliert wird, wenn sie und die Menschenliebe als die grundlegenden sozialen Tugenden hingestellt werden, welche „die menschliche Gesellschaft zusammenhalten".[5]) Es entspricht daher durchaus dem allgemeinen Ideengang der stoischen Sozialphilosophie, wenn es bei Zeno von der bürgerlichen Gesellschaft heißt, daß sie im Idealstaat ein durchaus „einheitliches" Leben führt, einen Kosmos darstellt, wie eine friedlich zusammenweidende Herde, daß es der Eros ist, welcher diese Gemeinschaft mit zusammenhält.[6])

Man sieht, all das führt uns prinzipiell kaum über die ältere Sozialphilosophie hinaus, es ist dieselbe Überspannung des Ge-

[1]) Sen. ep. 47, 3: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere, haec societas . . . nos homines hominibus miscet etc. Vgl. 95, 32: membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit.

[2]) Vgl. den stoischen Spruch bei Cic. Tusc. IV 23 (51): nunquam privatum esse sapientem.

[3]) Die Entscheidung der Frage, ob sich der Weise am Leben des bestehenden Staates beteiligen soll, ist davon abhängig, ob in demselben ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen ist. Stob. Ecl. II 186.

[4]) Der Gipfel der Verruchtheit ist für die Stoa das après nous le déluge, das ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί des extremen Individualismus. Siehe Cic. de fin. III 19 (64).

[5]) Cic. de off. I 7, 20.

[6]) Siehe die oben S. 111 Anm. 8 u. S. 112 Anm. 1 angeführten Stellen des Plutarch und Athenäos.

meinschaftsprinzips, die uns hier wie dort entgegentritt. Wenn wir trotzdem den Idealstaat Zenos als eine neue und bedeutsame Erscheinung bezeichnet haben, so liegt das daran, daß hier der Sozialismus eine ganz andere geschichtliche Stellung erhält, als bisher.

Der platonisch-aristotelische Idealstaat hält sich durchaus innerhalb der Schranken der Polis. Er will in mehr oder minder strenger Abgeschlossenheit der eigenen Vollendung leben. Mag jenseits seiner Grenzen „der Krieg aller gegen alle" die Signatur des menschlichen Daseins bilden, wenn nur er selbst in seinem Innern vom Kampf zum Frieden gekommen ist und dadurch zugleich die Kraft gewonnen hat, in den auch ihm nicht erspart bleibenden Kämpfen mit der feindlichen Außenwelt seine Existenz zu behaupten.

Das konnte nicht das letzte Ideal und Ziel einer Epoche bleiben, in welcher sich jener gewaltige Vereinigungsprozeß der Kulturmenschheit vollzog, der, eben in der Zeit Zenos mit der Verschmelzung von Orient und Okzident beginnend, im römischen Weltstaat sich vollendete. Zeno, dessen Wiege auf einem Boden gestanden, in welchem sich hellenisches und orientalisches Volkstum auf das engste berührte, Zeno, der vielleicht selbst seiner Abstammung nach zweien Rassen angehörte, war recht eigentlich dazu berufen, die Schranken zu durchbrechen, welche das Einheits- und Gemeinschaftsprinzip der antiken Sozialphilosophie bis dahin sich selbst gesteckt hatte.[1]) Zwar hat er den Gedanken des Weltbürgertums an sich bereits vom Cynismus überkommen,[2]) allein das Hauptinteresse ist bei dem letzteren doch offenbar ein ganz einseitig individualistisches, nämlich das Bestreben des Philosophen, die Fesseln der bestehenden gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen

[1]) Auf diese Differenz wird sich wohl in erster Linie beziehen, was Plutarch von Zeno sagt: *ἀντέγραψε . . . πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν.* De Stoicorum rep. 8, 2.

[2]) Schon von Antisthenes sagt Diog. Laert. VI 72 (vgl. 63) *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.*

abzustreifen, für das Individuum eine größere Freiheit der Bewegung, die Möglichkeit zum schrankenlosen Ausleben seiner Eigenart zu gewinnen. Eine Tendenz, die ja auch im Stoizismus keineswegs fehlt, — ist doch dessen Interesse an der Heranbildung der Einzelpersönlichkeit zu dem Ideale des Weisen ein ausgeprägt individualistisches, — die aber doch von Anfang an sich mit der Gemeinschaftsidee verbindet, mit der Idee eines sozialen Kosmos, dessen Wesen eben die Ordnung und Gebundenheit ist.

Indem Zeno den gesellschaftlichen Organismus seines Idealstaates als Kosmos bezeichnet, gibt er dem rein negativen und individualistischen Ideal des Cynismus einen positiven und zugleich ausgeprägt sozialistischen Inhalt. Er will die Sonderungen durch die kommunalen, politischen, nationalen Schranken, die Verschiedenheiten in Recht und Verfassung nicht bloß darum beseitigen, die Menschen nicht bloß darum zu Bürgern *eines* Staates machen, weil die volle Entfaltung der Persönlichkeit im Sinne des stoischen Ideals durch die Sprengung jener engeren Verbände begünstigt würde, sondern es ist ihm dabei gleichzeitig ebensosehr darum zu tun, sie alle einer höheren Lebensordnung zu unterwerfen und durch die aus der Unterordnung unter „*ein* Gesetz" hervorgehende *Willens*gemeinschaft zu einer sozialen *Lebens*gemeinschaft alles individuelle zu sozialem Leben zu verschmelzen. Das Gemeinschaftsprinzip ist es, welches hier in dem Einheitsstaat der Gattung seinen höchsten Ausdruck findet. Die κοινωνία der älteren Staatsideale soll sich zu einer allseitigen Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes erweitern, der *eine* Menschheitsstaat zugleich der Sozialstaat der Zukunft sein. Und innerhalb dieser allgemein menschlichen Kulturgemeinschaft soll sich hinwiederum die absolute Einheitlichkeit alles sozialen Lebens verwirklichen, dank dem alles beherrschenden und alles umfassenden Walten des Gesetzes der Vernunft, welches nicht zuläßt, daß die Entwicklung des sozialen Ganzen durch individuelle Willkür gestört werde.[1])

[1]) Plutarch, De Alex. fort. I 6.

Alles das erinnert an Ideen, wie sie uns im modernen Sozialismus in dem Gottesreich Fichtes, in der association universelle Saint Simons und in dem sozialen Weltstaat von Rodbertus entgegentreten, in welchem die Menschheit zum Gipfelpunkt ihres Daseins emporsteigen soll, indem sie zu einer immer innigeren Verschmelzung der Individuen mit dem Lebensprozeß der Gattung fortschreitet. Freilich mit dem Unterschied, daß die „eine Gesellschaft" dieses modernen Sozialismus als eine streng organisierte Gemeinschaft gedacht ist, während das Zukunftsideal der Stoa, wenigstens in der Formulierung Zenos, zurückweist auf staatlose Zustände und völlig in eins zusammenfließt mit der Vorstellung jenes idealen Naturzustandes, für den es keines anderen, als des natürlichen Rechtes bedarf. Denn dieses natürliche Recht ist im Einklang mit den Gesetzen der Natur, wie mit denen der Vernunft, welche das Weltganze beherrscht und seinen Lauf bestimmt. Die Herrschaft des Naturrechtes ist daher identisch mit der des ethischen Gesetzes, wie des Vernunftgesetzes, das eben kein anderes sein kann, als dasjenige, welches in der Natur der Dinge selbst liegt. Daher gibt es in diesem Zustand der harmonischen Übereinstimmung des Lebens der Gesellschaft mit der allgemeinen Weltordnung keinen Gegensatz gegen das Sittengesetz, keine Kriminalität. Der beste Staat — sagt Zeno — hat keine Gerichtshöfe. Das als erkanntes Naturgesetz in den Gemütern lebendig gewordene Gesetz der Vernunft wirkt als allgewaltiges organisierendes Prinzip, unter dessen Herrschaft sich alles individuelle Leben zu einem sich selbst ordnenden Kosmos harmonisch zusammenschließt, widerstrebende Tendenzen von vorneherein nicht aufkommen können.[1])

[1]) Dabei bleibt freilich der Widerspruch ungelöst, daß auch in diesem idealen Staate „Weise" und Toren sich ebenso gegenüberstehen, wie in der Wirklichkeit, und daß die Forderung, alle Menschen als Mitbürger gelten zu lassen, am Ende wieder dahin modifiziert wird: Nur die „Weisen" könnten im eigentlichen und wahren Sinne als Freie und Bürger anerkannt werden. Diog. Laert. VII 33.

Eine reine Phantasmagorie, durch welche das ganze Staatsideal auf das Innerliche und Unsinnliche gestellt wird; was ja noch weiterhin seinen Ausdruck darin findet, daß in diesem Staat, wie das Recht keiner Gerichtshöfe, so der Gottesdienst keiner Tempel, die Erziehung keiner Gymnasien, der Verkehr keines Tauschmittels bedürfen soll.[1]) Es verflüchtet sich hier alles ins Unbestimmte und Nebelhafte. Der spekulative doktrinäre Geist des extremen Sozialismus hat mit der Idee des sozialen Menschheitsstaates einen Höhepunkt erklommen, auf dem sich die Wirklichkeit und die Bedingungen realer Gestaltung der Ideen seinen Blicken völlig entzogen haben. Das utopische Element im Sozialismus, sein unwiderstehlicher Drang, sich in unermeßliche Perspektiven zu verlieren, hat den denkbar reinsten Ausdruck gefunden. Ein Utopismus, über dem wir freilich nie vergessen dürfen, welch eminente geschichtliche Bedeutung die kosmopolitische Gemeinschafts- und Humanitätsidee der Stoa an sich gehabt hat.[2])

Sechstes Kapitel.

Der Staatsroman.

1.

Die Atlantis des Plato.

Wir haben an der Sage vom goldenen Zeitalter gesehen, daß das utopische Element in der sozialistischen Gedankenwelt schon frühzeitig das Bedürfnis geweckt hat, die gesellschaftlichen Ideale der Zeit im dichterischen Bilde zu verkörpern.[3]) Kein Wunder, daß auch die soziale Philosophie, — ähnlich, wie ja schon die Komödie, — über den durch die volkstümliche Sage gegebenen Rahmen überhaupt hinausging und das Ideal auf einen ganz neuen

[1]) Diog. Laert. ebd. Siehe Bd. I S. 111.

[2]) Das betont mit Recht Kaerst, Gesch. des hellenistischen Zeitalters, 1909, Bd. 2 (1) S. 136 ff.

[3]) Siehe Bd. I Kap. 2 Abschn. 6, 4.

Boden stellte, auf dem die Phantasie des einzelnen völlig frei walten konnte. Und zwar ist es wiederum Plato, der hier vorangeht.

Plato auf diesem Wege zu begegnen, kann uns nicht wundernehmen. Es selbst ist ja ein Künstler, ein Dichter unter den Denkern. Als solcher übrigens keine vereinzelte Erscheinung in einer Epoche des spekulativen Denkens, in der überhaupt Spekulation und Dichtung noch fortwährend ineinander lief. So groß sein Verstand auch war, er blieb doch sehr oft hinter seiner rastlos kombinierenden Einbildungskraft zurück. Die systematische Untersuchung und theoretische Konstruktion konnte dem Drange nach möglichst lebensvoller Ausgestaltung einer überreichen Gedankenwelt nicht genügen; Platos Geist bedurfte noch einer anderen Form; und das war eben die Dichtung. Wo die Dialektik versagt, greift er zur poetisch symbolischen Sprache des Mythus, zum Gleichnis, um eine völlige Veranschaulichung der vorgetragenen Wahrheiten zu erreichen. Aber auch dann, wenn er sich auf dem Wege der Abstraktion zu voller Klarheit durchgerungen, konnte der Drang, das begrifflich Deutliche nun auch noch im künstlerischen Bilde anzuschauen, übermächtig in ihm werden. Die Glut reformatorischer Begeisterung, die seinen Geist weit über die verderbte Wirklichkeit hinaushob, erweckte naturgemäß immer wieder die Sehnsucht, „aus vergeblichem Wunsch und hoffnungsvollen Träumen wenigstens bis zu jenem poetischen Schein einer Wirklichkeit sich zu erheben, welcher die Dichtung von der abstrakten Vorstellung des Denkers unterscheidet".[1] Selbst da, wo er nicht die Form der Erzählung wählt, bei der Darstellung seines „Staates", spricht Plato von einem „dichterischen Phantasiegebilde";[2] die Schriften des Gesetzgebers seines zweitbesten Staates, für die er ja in den eigenen das Vorbild gibt, sind „nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung" geschaffen.[3] Das Ideal-

[1] Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer S. 197. Da die zweite Auflage die Seitenzahlen der ersten angibt, zitiere ich nach dieser.

[2] Siehe S. 144.

[3] Sie werden geradezu als „Gesänge" bezeichnet. Siehe S. 252 f. u. 261.

bild eines Staates, das sie vor Augen stellen, wird mit der Dichtung eines Dramas verglichen.[1]) Dazu kommt die Kraft der Propaganda, die der Sozialismus von jeher in der Poesie gefunden hat. Wie der moderne, so hat auch schon der antike Sozialismus das Lied, die dramatische wie die erzählende Dichtung, in seinen Dienst gestellt. Die größte Rolle spielt in der platonischen Erziehung die Liederpoesie, die die gewünschte Gesinnung den Gemütern schon von Kindheit auf einprägt,[2]) und die Legende oder der Mythus, der die Lehre plastisch veranschaulicht und ihre Wirkung durch die Autorität der Tradition verstärkt,[3]) wozu dann noch — wenigstens im zweitbesten Staat — das Drama kommt, das das ganze menschliche Leben durchaus im Sinne dieses Sozialismus darzustellen hat.[4]) Es gilt eben, wie Plato selbst einmal sagt, „alle Töne anzuschlagen", um die Herzen und Geister zu gewinnen.[5])

So hatte Plato kaum das gewaltige Gebäude des „besten Staates" aufgeführt, als auch schon das Bedürfnis in ihm erwachte, das Ideal noch in einer anderen Gestalt vor Augen zu führen: er will es in dichterischer Verkörperung gleichsam lebendig vor sich sehen.[6]) Im Timäos, dem ersten Stück der philosophischen Trilogie, welche eine Ergänzung und Weiterführung der im Staate entwickelten Ideen und zugleich dichterische Darstellung bringen sollte, hat er sich selbst darüber geäußert. Es sei ihm gegangen wie

---

[1]) Siehe ebd. Vgl. übrigens dazu die Bemerkung Gotheins in seiner geistvollen Abhandlung, „Thomas Campanella, ein Dichterphilosoph der Renaissance" (Ztschr. f. Kulturgesch. I S. 52). „Immer wird die Poesie in der Philosophie ihr Recht behalten; denn nie kann diese, von ihrer höchsten Aufgabe abgesehen, die vereinzelten Erkenntnisse der getrennt arbeitenden Wissenschaften zu einer Weltanschauung, einem Weltbilde vereinigen. Und schon mit den Worten ‚Anschauung', ‚Bild' deuten wir darauf, daß sie dies nur auf dem Wege der Kunst vermag."

[2]) Siehe S. 253.

[3]) Siehe S. 21, 201, 254.

[4]) Siehe S. 261.

[5]) Siehe S. 266.

[6]) „ὥσπερ ἀνδριάς", wie es im „Staat" wiederholt heißt.

jemandem, der irgendwo schöne Tiere vom Maler dargestellt oder lebend, aber im Zustande der Ruhe gesehen, und der sie nun auch in der Bewegung und in den ihrer Art angemessenen Kämpfen zu beobachten wünscht. So habe auch er das Bedürfnis nach einer Erzählung empfunden, welche veranschaulicht, wie die im Gespräche vom Staat im Zustand der Ruhe geschilderte Musterstadt — in das wirkliche Leben hineingestellt — die Vorzüge ihrer Institutionen bewähren würde,[1]) wie sie im Wettstreit und im Kriege mit anderen Staaten ihre geistige und materielle Überlegenheit zur Geltung bringen würde.[2]) Kurz eine Darstellung, in der sich die Lebenskraft des Ideals erproben und so — wie wir hinzufügen dürfen — die im Staate ausgesprochene Überzeugung bestätigen soll, daß dieses Ideal doch keineswegs bloß ein schöner Traum gewesen, an dessen Verwirklichung nicht zu denken sei.[3])

„Natürlich muß es — ganz wie Bellamys „Rückblick" — eine „wahre" Geschichte sein, wenn auch eine gar „wundersame".[4]) Es ist Platos eigener Oheim, der bekannte Staatsmann und Publizist Kritias, dem sie in den Mund gelegt wird;[5]) und der versichert

[1]) Vgl. Aristoteles Eth. Nicom. IV 14 p. 1128a: *ὥσπερ τὰ σώματα ἐκ τῶν κινήσεων κρίνεται, οὕτω καὶ τὰ ἤθη.*

[2]) Timäos 19b, c, 26c, d. Die Atlantisdichtung Platos verhält sich in dieser Hinsicht zum „Staat" ganz ähnlich wie die „Utopia" des Morus, die selbst von sich sagt:

> Ich wag' den Wettstreit jetzt mit Platos Staat, vielleicht
> sein Überwinder: denn was im geschriebenen Wort
> er nur entworfen, ich allein stell's wirklich vor!

[3]) Vgl. was Viktor Considérant (Destinée sociale, 1837) von der Methode seiner „neuen Wissenschaft" bemerkt, die darin besteht, daß man zuerst „den Roman des allgemeinen Wohlbefindens" gestaltet, um danach die Bedingungen dieses Wohlbefindens zu entdecken, daß man zuerst in Gedanken auf irgendeinem Weltkörper sich eine Gesellschaft vorstellt, in der die Ursachen des Übels nicht vorhanden sind. Eine Methode, die — wie der Verfasser glaubt — wegen ihrer Anwendung in der Mathematik dem System die Unantastbarkeit einer „exakten" Basis verleiht.

[4]) Timäos 20d: *λόγος μάλα μὲν ἄτοπος, παντάπασί γε μὴν ἀληθής.*

[5]) In der Einleitung des Timäos und im Kritias.

uns, daß er diese „wahre Geschichte" durch Vermittlung seines gleichnamigen Großvaters von keinem Geringeren als dem großen Solon überkommen habe, dem Verwandten jenes älteren Kritias. Solon aber habe sie auf seiner ägyptischen Reise von einem greisen Priester in Sais erfahren, dessen Bewohner sich als Verwandte der Athener betrachteten und unter dem Namen Neith dieselbe Göttin verehrten wie Athen in seiner Athena.[1]) Hier in Ägypten, einem Lande, das von den zahlreichen Erdkatastrophen verschont geblieben sei, die anderswo die Völker immer wieder fast vernichtet und in die rohesten Anfänge der Kultur zurückgeworfen hätten, wären eben in den Tempeln uralte Überlieferungen erhalten, aus einer Zeit, von der bei den Griechen jede Kunde verklungen. Und aus diesen uralten Tempelüberlieferungen sei der Bericht entnommen, den der priesterliche Greis dem athenischen Gesetzgeber erstattete.

Was den Inhalt der Erzählung betrifft, so werden wir in eine Zeit zurückversetzt — angeblich 9000 Jahre vor dem Erzähler —,[2]) in der die Götter, nachdem sie die Welt unter sich verteilt und bevölkert hatten, die junge Menschheit noch selbst in ihrem Sinne erzogen und leiteten. Dem durch Liebe zur Weisheit und Kunst enge verbundenen Geschwisterpaar Athene und Hephästos war als gemeinschaftliches Los das Land zugefallen, das für die Entwicklung einer verständigen und tapferen Bevölkerung besonders geeignet erschien: Attika. Da die großen Flutkatastrophen und sonstige Zerstörungen der Elemente ihr Werk noch nicht begonnen hatten, so war es damals noch ein „unversehrtes" Land. Die Berge waren noch nicht, wie jetzt, von der fetten Humusschicht entblößt, sondern überall mit herrlichem Wald bedeckt. Daher war auch die Be-

[1]) Eine zur Steigerung der Illusion gut geeignete Verwertung der Spekulation über die angeblichen Zusammenhänge griechischer und ägyptischer Geschichte und Mythologie.

[2]) „Also vor etwa 9200 von den Tagen der jetzigen Wiedererzählung an, somit im glücklicheren Anfang eines großen, bekanntlich 10000 Jahre umfassenden Weltjahres, wie Plato, für seine Zeit in einer gewissen fin-de-siècle-Stimmung, offenbar absichtlich datiert." Pfleiderer, Sokrates und Plato S. 702.

wässerung des Landes noch eine überaus reichliche und der Boden ein außerordentlich ergiebiger. Hier war die Grundbedingung eines gesunden Gemeinwesens: die Möglichkeit, neben der wirtschaftenden Bevölkerung eine zahlreiche, ausschließlich der Wehrhaftigkeit und den höheren Interessen lebende Klasse[1]) zu erhalten, in vollstem Maße gegeben, während anderseits das herrliche Klima, die „schöne Mischung" der Jahreszeiten, wie dazu geschaffen war, die edelsten Blüten des Geistes zur Reife zu bringen.[2])

So erwuchs hier ein Geschlecht von Menschen, schön und herrlich, das nirgends in der Welt seinesgleichen gehabt hat: ausgezeichnet durch Sittenreinheit und durch hohe schöpferische Kraft auf dem Gebiete staatlichen Lebens, auf das durch die Götter selbst sein Sinn vornehmlich gelenkt ward.[3]) Der gottverliehenen Weisheit seiner ersten Gesetzgeber verdankte es staatliche und gesellschaftliche Ordnungen von einer Vollkommenheit, die an den „besten Staat" erinnert.[4])

Auch hier in Urathen erhob sich über die Masse der Ackerbau und Gewerbe treibenden Bevölkerung eine Gesellschaftsklasse, die genau so organisiert war, wie die Hüterklasse im besten Staat. Dieser Kriegerstand, wie er nach dem Berufe der Mehrzahl seiner Mitglieder genannt wird, wohnte geschlossen zusammen auf dem — die spätere Akropolis von Athen in sich bergenden — Hochplateau, das damals, als die wilde Erdbeben- und Flutnacht seinen Felsenkern noch nicht in eine Gruppe einzelner Hügel zerrissen hatte, als ein nahezu ebener Landrücken von der späteren Pnyx bis zum Lykabettos reichte.[5]) Eine Ringmauer umgab den weiten Raum, in

[1]) Kritias 110e, nach der ohne Zweifel das Richtige treffenden Lesart von Bekker: *στρατόπεδον πολὺ τῶν περὶ τὴν γῆν ἀργὸν ἔργων.*

[2]) Siehe Timäos 24e, Kritias 111e.

[3]) Timäos 24d, Kritias 109d.

[4]) Vgl. zum Folgenden Kritias 110 ff.

[5]) Vgl. Belger, Platos geologische Rekonstruktion einer Urburg. Berl. phil. Wochenschr. 1890 S. 802. Diese Rekonstruktion ist geologisch wohlbegründet. Die ganze Gruppe von Höhen gehört in der Tat zusammen. Akropolis, Lykabettos, Areopag sind isolierte Reste einer ehemals zusammen-

dem — rings um das Zentralheiligtum des Landes, den Tempel der Athene und des Hephästos — die Häuser sämtlicher Krieger lagen. Bauten und Einrichtung der Wohnungen waren würdig, von stolzem Prunk ebenso ferne, wie von verletzender Dürftigkeit. Nur Gold und Silber sah man nirgends, da hier sein Gebrauch durchaus verpönt war. Derselbe Raum umschloß auch noch Gärten und die gemeinsamen Übungs- und Speisehäuser. Denn das Leben der Burgbewohner war durchaus ein gemeinsames. Selbst das weibliche Geschlecht nahm teil an der gemeinschaftlichen Erziehung, ja sogar am kriegerischen Beruf des Mannes. Zeuge dessen noch heutigen Tages das Standbild der in voller Rüstung dargestellten Burggöttin: eine Gestalt, die das Götterbild zum erstenmal eben in jener Zeit empfing, welche die Gleichheit von Mann und Weib selbst auf dem Gebiete der Wehrverfassung durchführte.[1]) Natürlich kannten die Mitglieder dieser eng verbundenen Genossenschaft auch das Institut des Privateigentums nicht. In vollkommener Gütergemeinschaft lebten sie zufrieden mit dem, was ihnen das arbeitende Volk zum Unterhalt angewiesen.

Das ist übrigens alles, was über den ersten Stand mitgeteilt wird. Noch kürzer faßt sich der Bericht über die anderen Gesellschaftsklassen. Man hört nur, daß die Niederlassungen der Handwerker und Gewerbetreibenden an den Abhängen der Landesburg lagen, sowie die Wohnungen derjenigen Landwirte, die ihre Äcker in der Nähe hatten, und daß das Prinzip der Arbeitsteilung auch

---

hängenden, nahezu horizontal gelagerten Kreidekalkschicht, die auf wasserführendem kristallinischem Schiefer aufsitzt.

[1]) Von der Frauengemeinschaft des Idealstaates ist hier allerdings nicht die Rede. Hier erscheinen, wie schon Pfleiderer (S. 703) bemerkt hat, die Prinzipien des Idealstaates „etwas verschleiert und abgedämpft". Daß übrigens das Gemeinschaftsprinzip auf diesem Gebiete in weiterem Umfang durchgeführt war, als an unserer Stelle direkt erwähnt wird, zeigt die spätere Bemerkung über eine Regelung des Geschlechtsverkehrs, welche die Folge hatte, daß „die Zahl der Männer und Frauen stets ziemlich dieselbe blieb" (ungefähr 20000). Kritias 112c.

hier strenge durchgeführt war.[1]) Der Bauer war hier nur Bauer und nichts anderes.[2]) Übrigens waren auch die Mitglieder dieses Standes durch körperliche Wohlgestalt und „Liebe zum Schönen" ausgezeichnet,[3]) ganz so, wie es im besten Staate der Fall gewesen sein muß, da — wie der Erzähler ausdrücklich hervorhebt — die Bürger Urathens denen des besten Staates in jeder Hinsicht glichen.[4]) Urathen erfreute sich daher auch jener inneren Harmonie der verschiedenen Gesellschaftsklassen,[5]) welche für die Kraftbetätigung des Staates nach außen von so hohem Werte ist.

Diese staatliche Machtäußerung zu schildern, zu zeigen, welch eine Fülle von idealen und materiellen Kräften ein solcher Staat im Ringen um die Existenz zu entwickeln vermag, ist die eigentliche Aufgabe der Erzählung. Sie stellt dem idealen Athen einen

---

[1]) Vgl. Timäos 24a und den Vergleich mit dem ägyptischen Kastenwesen.

[2]) Siehe S. 13 f.

[3]) Kritias 111e: *διεκεκόσμητο* (sc. *ἡ χώρα*) *ὡς εἰκὸς ὑπὸ γεωργῶν μὲν ἀληθινῶν καὶ πραττόντων αὐτὸ τοῦτο φιλοκάλων τε καὶ εὐφυῶν.*

[4]) Timäos 26: *τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν, ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήεισθα σύ, μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο ὑήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν καὶ τοὺς πολίτας, οὓς διενοοῦ, φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οἷς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς. πάντως ἁρμόσουσι, καὶ οὐκ ἀπορήσομεν λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ.*

[5]) Die Regierung der Kriegerklasse erfreute sich der freiwilligen Zustimmung der Handwerker und Bauern (Kritias 112d), genau so wie im Vernunftstaat. — Die drei zuletzt genannten Stellen enthalten — nebenbei bemerkt — den urkundlichen Beweis für die Richtigkeit meiner Ansicht über die Stellung des wirtschaftenden Bürgertums im Idealstaat. Angesichts dieser authentischen Erklärung Platos (Kritias 111e im Vergleich mit Timäos 26), die Zeller offenbar übersehen hat, wird man an dessen Auffassung unmöglich mehr festhalten können. Oder wird man dieselben Leute, die Plato als „wohlgestaltet und Freunde des Schönen" rühmt, noch fernerhin mit Zeller „an Leib und Seele verkümmert" nennen? Zeller hätte in seiner Polemik gegen meine Auffassung (Archiv f. Gesch. d. Phil. VIII 572 ff.) sich mit diesen und andern Quellenzeugnissen auseinandersetzen müssen! Statt dessen nichts als Sophismen und Verdrehungen! Bekanntlich das untrügliche Zeichen eines unhaltbar gewordenen Standpunktes.

Staat gegenüber, der auf den ersten Blick im Besitze einer vernichtenden Übermacht erscheint. Von der gewaltigen — jenseits der Säulen des Herakles gelegenen — Insel Atlantis aus, die an Umfang Libyen und Asien übertraf, aber jetzt gänzlich ins Meer versunken ist, herrschte die feindliche Macht weithin über die Inseln des Atlantischen Ozeans und diesseits der Säulen des Herakles in Libyen bis an die Grenzen Ägyptens, in Europa bis Tyrrhenien, während Athen nur über die verbündeten Streitkräfte des kleinen Hellas verfügte und zuletzt, als im Laufe des Kampfes auch diese versagten, völlig auf sich selbst gestellt war.

Aber schon dieser monströse — die nach platonischer Anschauung für einen gesunden Staat zulässige Größe[1]) unendlich überragende — Umfang des Reiches Atlantis läßt uns ahnen, daß es im Grunde ein Koloß auf tönernen Füßen ist, der hier in Aktion tritt. Überhaupt ist die Atlantis recht eigentlich als Gegenstück zu dem „gesunden Staat" gedacht.[2]) Der Boden des Landes brachte in üppiger Fülle nicht nur hervor, was des Lebens Notdurft erheischt, sondern auch kostbare Metalle, alle Arten von Spezereien, von köstlichen Früchten und Weinen, von Wild und was sich der verwöhnteste Gaumen an Reizmitteln nur wünschen mag.[3]) Und dazu kam noch all das, was aus den untertänigen Ländern an Gütern hereinströmte! Hier war auf die Dauer keine Stätte für jene genügsame Einfachheit und sinnvolle Selbstbeschränkung, welche die Völker gesund erhält.[4]) Und wie der Verbrauch in hohem Maße Luxuskonsum war, so nahm auch das Schaffen der Menschen

[1]) Bei der allein die „innere Einheit" des Staates möglich ist. Siehe S. 87.

[2]) Daß das ganze Fabelland Atlantis die freie dichterische Erfindung Platos ist, braucht wohl kaum mehr bemerkt zu werden. Vgl. gegenüber den unglaublichen Phantastereien Knötels (Atlantis und das Volk der Atlanten, 1893) Steinhart in seiner Ausg. VI S. 78 ff. und Susemihl, Literaturgesch. der Alexandrinerzeit I S. 471 ff.

[3]) Kritias 114d ff. Vgl. damit die Landesnatur des Gesetzesstaates! Siehe S. 226.

[4]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3.

naturgemäß immer mehr den Charakter der Luxusproduktion an.[1]) Statt der schlichten Würde, die an den Bauten Altathens so wohltuend berührte, überall gleißender Prunk, der sich im verschwenderischen Verbrauch des kostbarsten Materiales nicht genug tun konnte, und eine barbarische Vorliebe für das Extravagante und Kolossale. So war das Zentralheiligtum des Landes, der gewaltige Poseidontempel, außen ganz mit Silber überdeckt, die Zinnen mit purem Golde! Im Inneren war die Decke von Elfenbein, mit Verzierungen von Gold und Messing, Wände, Säulen, Fußboden mit Messing überzogen. Dazu überall goldene Standbilder, darunter die Kolossalstatue des Gottes auf dem mit sechs Flügelrossen bespannten Wagen, mit dem Haupt bis an den Giebel reichend, um ihn auf Delphinen hundert Nereiden usw. In ähnlichem Glanze erstrahlte die Königsburg, in deren Verschönerung ein Herrscher den anderen zu überbieten suchte, indem jeder zu dem „ohnehin wohl Ausgeschmückten" immer noch weiteren Schmuck hinzufügte; — recht im Gegensatz zu den Bewohnern der alten Burg von Athen, die ihre Häuser „stets in demselben Zustand ihnen Gleichgesinnten hinterließen". Erscheint doch das Herrschergeschlecht der Atlantiden zugleich im Besitze fabelhaften Reichtums, während dort die Repräsentanten des „wahren" Reichtums herrschten, nicht des Goldes, sondern der idealen Güter des Lebens.[2]) Dazu kamen wahre Wunderwerke einer hochentwickelten Technik, großartige Kanal- und Brückenbauten, gewaltige Befestigungsanlagen, Schiffswerften und Häfen, kurz all das, was Plato einmal im Verhältnis zu jenen Gütern als „Tand"[3]) bezeichnet hat. Während endlich nach derselben Auffassung der gesunde Staat naturgemäß Agrarstaat ist und Gewerbe und Handel, besonders den Seehandel, möglichst zu beschränken sucht, waren hier die Häfen mit Schiffen aus aller Herren Länder überfüllt, wimmelte

[1]) Kritias 112c.

[2]) Siehe S. 25.

[3]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 3 und Pfleiderer S. 705 f., der in der Schilderung der Atlantis eine Anspielung auf das perikleische Athen findet. Dazu Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*. Abh. der sächs. Ges. d. W. Bd. 20 S. 76 ff.

es von fremden Händlern und Seeleuten, deren Lärm und Getümmel selbst die Nacht zum Tage machte. Alles war auf Handel und Industrie angelegt, auf eine möglichst glänzende Entfaltung der materiellen Kultur und behaglichen Genuß des Lebens. War doch das Land bei der Teilung der Erde dem Poseidon zugefallen, dem Urheber der Schiffahrt und Rossezucht, während über Athen die Götter walten, in denen sich die Ideale der Weisheit und der bildenden Kunst verkörpern.

Man sieht: so recht das Milieu, in dem sich mit innerer Notwendigkeit das entwickeln mußte, was Plato den „Staat im Fieberzustand" nennt.[1]) Zwar hatte sich das Volk der Atlantiden in sittlicher und sozialer Hinsicht ursprünglich gesunder Zustände erfreut. Mehr als aller materieller Besitz und Genuß hatte ihnen die Tugend gegolten und der soziale Friede, der Geist der Gerechtigkeit und die alle Volksgenossen umschlingende Bruderliebe,[2]) ohne welche, wie sie glaubten, selbst jene materiellen Güter nicht gedeihen können. Allein auch sie vermochten eben auf die Dauer Verhältnisse wie die geschilderten nicht zu ertragen. Der Reichtum gewann zuletzt auch hier die Obmacht über die Gemüter. Der Wertmaßstab verschiebt sich zu seinen Gunsten. Er wird das höchstbegehrte Gut, Reichtumsvermehrung das allbeherrschende Prinzip. Und mit der Pleonexie geht bald Hand in Hand die Begier nach Macht als der ergiebigsten Quelle von Gold und Genuß. Der Friede entflieht vor dem Geist der Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit, vor dem sich jetzt alles beugt. Eine Umkehr kann nur noch das göttliche Strafgericht bringen, auf welches die letzten Worte unseres Berichtes die Aussicht eröffnen.

Die Erzählung bricht nämlich an dieser Stelle plötzlich ab. Sie ist ein Torso geblieben, und der Kampf der Atlantiden mit den Athenern, in dem sich der innere Gärungsstoff und der Geist der Selbstsucht nach außen entlädt, kommt nicht mehr zur Darstellung. Wie in dem krankhaften, fiebernden Organismus des

[1]) *πόλις φλεγμαίνουσα.* Siehe Bd. I a. a. O.

[2]) *φιλία κοινή* Kritias 121 a.

plutokratischen Staates unter dem kräftigen Gegendruck einer moralisch weit überlegenen Macht der „längst entzündete Unheilsbrand“ [1]) zu hellen Flammen emporschlägt, wie auf der anderen Seite, im gesunden Sozialstaat, alle Glieder in einem Sinn und Geist zusammenwirken, alle Funktionen des staatlichen Organismus sich tadellos vollziehen und der Kampf um die Existenz siegreich bestanden wird — von alledem hören wir nichts.

Man wird wohl nicht irregehen, wenn man annimmt, daß derselbe Umschlag der Stimmung, der bei Plato den Glauben an die Durchführbarkeit seines Staatsideals zerstörte,[2]) auch die Vollendung der kühnen Dichtung verhindert hat, die ja recht eigentlich diesem Glauben ihre Entstehung verdankte. Schon im Getriebe des Tyrannenhofes mag die Stimmung zur Weiterführung des großangelegten Werkes verloren gegangen sein, und unter dem Druck der Resignation vollends, die in der Folgezeit dem sozialtheoretischen Denken Platos so vielfach eine andere Richtung gab, war an die Wiederaufnahme der Dichtung nicht mehr zu denken. Nachdem der Vernunftstaat für die Menschheit, so wie sie nun einmal ist, ein unerreichbares Ideal geworden, hatte es für seinen Urheber keinen Zweck mehr, ihn, wenn auch nur im dichterischen Bilde, in den Kampf des Lebens hineinzustellen.

2.

Theopomps meropisches Land und Hekatäos' kimmerische Stadt.

Das Geschick der neuen Kunstform selbst war damit freilich keineswegs entschieden. Im Gegenteil! für die Entwicklung des Staatsromanes konnte nichts günstiger sein, als die von sozialen Ideen erfüllte Welt des damaligen Griechentums. Die Erörterungen der Theorie über die Bedingungen sozialen Glückes, die ja nicht auf die Hallen der Schulen beschränkt blieben, mußten die Phantasie eines geistreichen Volkes auf das lebhafteste erregen. War einmal die große Frage nach der Möglichkeit einer Gesellschafts-

[1]) Siehe Bd. I Kap. 3 Abschn. 2.

[2]) Siehe S. 204 ff.

ordnung bejaht, die auf völlig anderen Grundlagen ruhte als die bestehende, hatte sich der ersten Denker der Nation die Illusion bemächtigt, den Weg zur radikalen Heilung aller krankhaften Auswüchse der Gesellschaft zeigen zu können, so ist es begreiflich, daß sich bei einem künstlerisch so hoch begabten Volke immer wieder der Drang äußerte, diese Vorstellungen möglichst lebendig auszugestalten, seinem Interesse für jene gewaltigen Probleme in einer Form Ausdruck zu geben, die Einbildungskraft und Gemüt in höherem Grade befriedigte, als abstrakte Untersuchungen und theoretische Konstruktionen. Und diese Form war eben die der Erzählung, welche die gewonnenen Vorstellungen mit dem Scheine der Wirklichkeit umkleidete. Der novellistische Trieb und die Lust zu fabulieren, die in diesem Volke so mächtig waren und die sich gerade seit dem 4. Jahrhundert in der stetig zunehmenden Fülle der geographisch-ethnographischen Fabelerzählung so charakteristisch äußern,[1]) konnten kaum einen anziehenderen Gegenstand für ihre Betätigung finden als die neuen und interessanten Aperçus über die bestmöglichen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens. Eine Erzählung, die diese Ideen exemplifizierte, die von keinem erlebte Wirklichkeit einer glücklicheren Welt in einem greifbaren lebendigen Bilde vor das geistige Auge zu zaubern vermochte, durfte der allgemeinsten Teilnahme sicher sein.

Zudem war ja der gestaltenden Einbildungskraft auf diesem Gebiete von allen Seiten mächtig vorgearbeitet. Die ethnographische Romantik mit ihrer Idealisierung ferner Barbarenvölker,[2]) das paradiesische Fabelreich der Komödie, die Dichtungen von den Inseln der Seligen oder dem Elysion,[3]) die zum Teil bis ins einzelste durchgearbeitete Konstruktion idealer Gesellschaftszustände in der Publizistik[4]) und in den gewaltigen sozialtheoretischen Konzeptionen Platos, die oft selbst mehr Dichtung und historisierende

[1]) Vgl. Rohde, Der griechische Roman S. 172 ff.

[2]) Vgl. Bd. I S. 113 ff.

[3]) Vgl. z. B. Od. IV 561 ff., Hesiod W. u. T. 167, Pind. Olymp. II 68 ff.

[4]) z. B. in den Schriften περὶ ὁμονοίας, s. Bd. I Kap. 3 Abschn. 1.

Romantik als Theorie sind, das Beispiel endlich, das Plato in seiner Atlantis gab, all das enthielt die mannigfaltigsten Anregungen und Stoffe zu Idealschilderungen im Gewande des Staatsromanes.

Dazu kam, daß das Jahrhundert, das auf Plato folgte, eine jener Epochen gewaltiger Gärung war, in der mit psychologischer Notwendigkeit immer wieder von neuem der Wunsch und das Bedürfnis erwacht, Idealbilder des Staates zu gestalten, bei denen von dem geschichtlich Gegebenen und rechtlich Bestehenden vollkommen abgesehen wird. Es ist ganz ähnlich, wie in der Entstehungszeit des modernen Staatsromanes, der Utopien eines Morus und Campanella. Und auch darin gleicht dieser letzteren Epoche das Zeitalter des Hellenismus, daß hier der Staatsroman gleichsam auch „einen geometrischen Ort fand",[1]) da sich durch die Entdeckung neuer Welten der Blick bedeutend erweitert hatte und der Phantasie ein noch freierer Spielraum eröffnet war, als bisher. Wie die Schilderungen, die ein Kolumbus, Petrus Martyr, Vespucci, Waldseemüller von den Antillen und anderen amerikanischen Inseln und Küstenländern gaben, dem Abendland plötzlich die Kenntnis von Völkern mit kommunistischen und sozialistischen Lebensformen eröffneten und dadurch zur Entstehung jener ersten modernen Utopien wesentlich mit beitrugen, so haben die Erzählungen Nearchs, des Admirals Alexanders des Großen, und anderer Reisender, die aus Indien und Arabien von ganz ähnlichen sozialen Erscheinungen zu berichten wußten, die Entwicklung des Staatsromans bei den Griechen gewiß nicht weniger stark beeinflußt und gefördert. Brachten doch die Griechen dieser Zeit solchen Berichten eine ganz ähnliche Stimmung entgegen, wie die Menschen der Renaissance, nämlich die kosmopolitische Gesinnung. Von dem nationalen Eigendünkel, dem es nicht in den Sinn will, daß draußen, bei den „Barbaren" etwas vollkommener sein könne, als zu Hause, ist der griechische Staatsroman ebenso frei wie der moderne. Auch von ihm kann man sagen: „Jedes soziale Gebilde, ob diesseits oder

[1]) Nach dem Ausdruck Gotheins a. a. O. S. 84.

jenseits des Weltmeeres, ist ihm gleich bedeutsam als Quelle der Belehrung wie als Gegenstand der Kritik." [1]) Ohne jede Voreingenommenheit zieht auch er die Bilanz zwischen der alten und der neuen Welt, auf deren Boden seine Ideale Leben und Gestalt gewonnen.

So hat sich denn eine ganze Literatur der Art entwickelt, deren Reichhaltigkeit und innere Bedeutsamkeit wir nicht nach den dürftigen, oft gerade das Wichtigste verschweigenden Fragmenten beurteilen dürfen, die zufällig davon übrig geblieben sind.

Der erste, von dem wir wissen, daß er sich nach Plato für die Schilderung idealer Staats- und Gesellschaftszustände der Form des Romanes bedient hat, ist der Geschichtschreiber Theopomp von Chios, der Schüler des Isokrates, aus dessen Schriften uns freilich ein ganz anderer Geist entgegenweht, als bei seinem großen Vorgänger. Ob er überhaupt ein tieferes sozialreformatorisches Interesse gehabt hat, ist höchst zweifelhaft, trotz des moralisierenden Tones, den er überall anzuschlagen liebt. Um so sicherer ist es, daß es ihm ganz wesentlich um den äußeren Effekt, um die Befriedigung des Sensationsbedürfnisses zu tun war. Um die Spannung seiner Leser stets wach zu halten, hat er, wie schon ein antiker Beurteiler bemerkt, „bei jeglichem Land und Meer etwas Wundersames oder Unerwartetes erwähnt"; und vollends in dem achten Buch der „Philippischen Geschichten", das die romantische Dichtung von dem meropischen Lande enthält, war eine Fülle von seltsamen und wunderbaren Dingen [2]) zusammengetragen, die ihm allerdings recht gibt, wenn er sich rühmt, daß er noch besser frei erfundene Geschichten vorzuführen wisse als Herodot, Ktesias und die Erzähler der Wunder Indiens.

Wie sehr bei ihm die Behandlung sozialer und ethischer Probleme zur Spielerei wird, zeigt schon die charakteristische Tatsache,

---

[1]) Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus (mit Bezug auf Thomas Morus), Vierteljahresschr. f. Staats- u. Volkswirtschaft, 1896, S. 225.

[2]) τὰ κατὰ τόπους θαυμάσια.

daß er dem Leser nicht bloß ein Gemeinwesen mit idealen Menschen, sondern auch einen Staat der Bösewichter (*Πονηρόπολις*) vorführt, eine angebliche Gründung König Philipps, der hier das schlimmste Gesindel, Verbrecher aller Art, Sykophanten, falsche Zeugen, Advokaten, zweitausend an der Zahl, in einer Kolonie zusammengeführt habe.[1]) Ganz ähnlich wie man in der älteren Epoche der modernen Staatsromane, im 17. Jahrhundert, dem Leser neben dem Sonnenstaat Campanellas oder Bacons neuer Atlantis eine Moronia (das Land der Narren) oder Lavernia (das Land der Diebe und Räuber) vorführte. Auch das Pamphagonien (das Land der Fresser) und Ivronien (das Land der Säufer), an dem sich dieselbe Zeit ergötzte, findet sich schon bei Theopomp, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach.

Man lese nur seine Schilderung der sozialen Zustände der Etrusker! Sie knüpft zwar an Geschichtliches an, greift aber nur solche Züge heraus, die Gelegenheit zur Anbringung von Pikanterien gaben, an welchen die Masse der Leser ihr Ergötzen fand. Wie uns die etruskische Gräberwelt noch jetzt erkennen läßt, handelte es sich hier um ein Volk, das, in seiner herrschenden Klasse wenigstens, das Leben in vollen Zügen genoß[2]) und in einer für unser Gefühl geradezu abstoßenden Weise selbst den Ernst des Todes mit den Symbolen der Lebensfreude zu verschleiern liebte. Man denke an die Wandgemälde der etruskischen Grabeshallen mit ihrer Vorführung von Zechgelagen, an die Steinbilder, welche die Verstorbenen in festlicher Tracht darstellen, zechend, mit dem Becher in der Hand. Eine Kunde von diesem Schlaraffenleben der vornehmen etruskischen Welt ist auch zu Theopomp gedrungen. Aber was hat er daraus gemacht? Eine phantastische Geschichte ganz im Stile der Fabeleien, die seit den Zeiten der Phäakendichtung über die Völker des Westens umliefen, verquickt mit Vorstellungen, die an das Gesellschaftsideal des extremsten Cynismus erinnern.

[1]) Fr. 122 bei Müller FHG I p. 298.

[2]) Vgl. z. B. die Schilderung bei Diodor V 40.

Danach soll bei den Etruskern wenigstens auf geschlechtlichem Gebiet[1]) der roheste Kommunismus des Genießens geherrscht haben.[2]) Was die moderne Ethnologie für gewisse primitive Stufen menschheitlicher Entwicklung, und zwar keineswegs ohne Widerspruch, angenommen hat, ist hier allgemeiner Brauch, die Promiskuität, die völlig unterschiedslose Paarung, die weder nach Zeiten geregelt, noch durch individuelle Bande oder durch Rücksicht auf Blutsverwandtschaft beschränkt ist! Das Weib ist völlig emanzipiert und nimmt auch an den Genüssen der Männer teil, denen es in Beziehung auf Zuchtlosigkeit nichts nachgibt. Nach Belieben vereinigen sich die Angehörigen beider Geschlechter zum gemeinsamen Mahl. Die weitere Konsequenz der sexuellen Anarchie ist die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder; denn die Vaterschaft ist hier ja nirgends festzustellen. Ebenso natürlich ist die Beteiligung der weiblichen Jugend an den körperlichen Übungen der Knaben und Jünglinge. Das Gefühl der Scham kennt man in Etrurien nicht, das Weib so wenig wie der Mann nimmt Anstand, sich völlig nackt zu zeigen. In den Buden der zahlreichen Enthaarungskünstler herrscht trotz der Nacktheit der Kunden ein Verkehr wie in den atheniſchen Barbierstuben. Ja, es gilt nicht einmal für schimpflich, das geschlechtliche Bedürfnis öffentlich vor aller Augen zu befriedigen. Nach dem Grundsatz: naturalia non sunt turpia geht es hier angeblich in der geschichtlichen Wirklichkeit genau so zu wie in dem utopistischen Roman des Verfassers des „Gesetzbuches der Natur", in der Basiliade Morellis! Die Gelage der Etrusker arteten nach dieser Schilderung regelmäßig zu Orgien aus, deren Einzelheiten, so abscheulich sie sind, Theopomp mit sichtlichem Behagen ausmalt.

---

[1]) Bei Athenäos XII 517 d ff., der die Erzählung Theopomps mitteilt, wird nur diese Seite seiner Darstellung berührt.

[2]) *κοινὰς ὑπάρχειν τὰς γυναῖκας* oder — wie es im weiteren Verlauf heißt — *πλησιάζοντες ταῖς γυναιξὶν ἁπάσαις*, ganz so, wie es Diog. Laert. 72 als Ideal des Diogenes hinstellt: *γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι.*

Nun kennen wir allerdings einige höchst merkwürdige Eigentümlichkeiten der etruskischen Volkssitte, die, wie der Phallos auf den etruskischen Gräbern und die Coitusdarstellungen in ihrem Innern sich ganz wie monumentale Zeugen für die Geschichtlichkeit der Theopompischen Angaben ausnehmen. Zwar ist der Kultus des Phallos, der uns hier entgegentritt, an sich ein religiöser; er wurzelt in dem Volksglauben, daß die Erde selbst die Mutter aller Menschenkinder ist, und der Phallos ist der Dämon der Zeugung, der als Befruchter des mütterlichen Erdenschoßes gedacht wird. Der steinerne Phallos steht auf den Gräbern, „damit in der Mutter Erde neue Zeugungen stattfinden" und „wie durch das Beilager der Menschen auf dem Felde wird hier wenigstens im Bild (d. h. in den Coitusszenen) der Zauber ausgeübt, der die Erde zu neuem Gebären zwingt".[1]) Aber mit dem religiösen Moment verbindet sich hier doch noch ein anderes! Es läßt sich nicht verkennen, daß solche Szenen mit einem gewissen Vergnügen ausgemalt worden sind, das mit dem ursprünglich religiösen Zweck wenig oder nichts zu tun hat.[2]) Auch hat es höchstwahrscheinlich nicht an religiösen Genossenschaften gefehlt, in denen der Kultus des Phallos zu Orgien geführt hat, wie wir sie ja bei solchen sexuell gefärbten Kulten auch anderwärts finden.[3]) Und es ist sehr wohl möglich, daß Berichte über diese Dinge auch Theopomp zugekommen sind. — Allein was ist damit viel gewonnen? Es bleibt doch immer die Tatsache bestehen, daß er Einzelerscheinungen maßlos übertrieben und verallgemeinert und so ein Gesamtbild geschaffen hat, das als solches rein phantastisch ist.

---

[1]) A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 104.

[2]) Ebd.

[3]) Kazarow, Per la storia degli Etruschi (Rivista di storia antica 1906 S. 501 ff.), der auf R. Schmid, Liebe und Ehe in Indien, 1904, S. 28 ff. und auf die hier geschilderten Orgien einer Sekte der Sākta verweist. Auch sonst fehlt es nicht an Symptomen freier Sitte. Vgl. Lattes, Di un grave e frequente errore intorno alla donna ed alla famiglia etrusco (Atene e Roma 1910 Nr. 133/4 S. 9 ff.).

Diese sexuelle Schlaraffia — in einem ernsten Geschichtswerk! — beweist doch wohl zur Genüge, daß es dem Verfasser vor allem auf das Amüsement des großen Publikums ankam. Die den Roman erzeugende Zersetzung der historiographischen Kunstform[1]) macht sich schon hier deutlich bemerkbar! — Daher hat sich Theopomp auch gar keine Mühe gegeben, das Bild so zu gestalten, daß wenigstens die einzelnen Züge zusammenstimmen. Fortwährend schieben sich ihm Begriffe unter, die dem Leben der wirklichen Gesellschaft entnommen sind, aber in den Rahmen der vorgestellten sozialen Verhältnisse absolut nicht hineinpassen. So werden unter den zechlustigen Weibern, die sich an den genannten Orgien beteiligen, „Buhlerinnen" (ἑταῖραι) und „Frauen" unterschieden. Als ob in einer Gesellschaft, wo die freie Liebe, die regellose Mischung der Geschlechter herrscht, überhaupt noch von einem derartigen Unterschiede die Rede sein könnte! Ein andermal heißt es: „Die Frauen teilen nicht das Mahl mit ihren Männern, sondern mit jedem Beliebigen." Ganz naiv werden also die dem Autor vertrauten monogamischen Vorstellungen mit Zuständen verquickt, mit denen sie von vorneherein gänzlich unvereinbar sind. Und mit derselben Unbefangenheit werden Verwandtschaftsverhältnisse vorausgesetzt, wie sie eben nur das Familienleben der bestehenden Gesellschaft erzeugen konnte. Es ist von gemeinschaftlichen Gelagen die Rede, zu denen sich die „Verwandten" versammeln.[2]) Als ob es in einer Gesellschaft des absolut freien Geschlechtsverkehres, in welcher kein Kind seinen Vater kennt, überhaupt „Verwandte" in diesem Sinne geben könnte!

Es leuchtet ein, daß ein Schriftsteller, der sich solche Blößen gibt,[3]) nicht der Mann war, das Problem des Staatsromans von der rechten Seite zu fassen und ein abgerundetes und folgerichtig

---

[1]) Nach einem treffenden Ausdruck von Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman, 1896, S. 148.

[2]) *Ἐπειδὰν δὲ συνουσιάζωσι καθ' ἑταιρείας ἢ κατὰ συγγενείας.*

[3]) Es ist gewiß nicht anzunehmen, daß diese Widersprüche erst nachträglich durch das Exzerpt des Athenäos in die Erzählung hineingekommen sind.

durchgeführtes Bild eines Staatswesens zu entwerfen, dessen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung von der Wirklichkeit grundsätzlich verschieden sein sollte, wie er es — nach seiner eigenen Erklärung — in der Erzählung vom meropischen Lande beabsichtigt hat.[1]) Insofern wird es für die Geschichte der sozialen Theorien kaum einen wesentlichen Verlust bedeuten, daß der Autor der „bunten Geschichten", der uns einiges aus diesem Staatsroman mitteilt, nur für den novellistischen Rahmen, nicht für den sozialpolitischen Inhalt ein Interesse gehabt hat und gerade über die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen des geschilderten Utopiens mit Stillschweigen hinweggeht. Jedenfalls macht das, was wir von Älian aus dem Roman wirklich erfahren, durchaus den Eindruck, daß es Theopomp auch hier nicht um die Mitteilung von Ergebnissen ernsten Denkens, sondern vor allem darum zu tun war, eine „Wundergeschichte" zu erzählen, den Leser durch ein „Märchenspiel und dessen vergnügliche Darstellung"[2]) zu fesseln. Allerdings hatte sich schon vor ihm ein Plato in solcher Phantasiegaukelei gefallen, aber dort liegt doch immer im Spiele selbst ein ernster tiefer Sinn;[3]) bei Theopomp dagegen ist das Abenteuerliche und Wundersame recht eigentlich Selbstzweck, wenn auch eine bestimmte Tendenz mit nebenherläuft. Eine Tendenz, die übrigens möglicherweise zugleich eine satirische war und auf eine Persiflierung Platos hinauslief, wie sie ja dem Isokratesschüler sehr nahelag.

Ganz phantastisch ist schon die Einleitung. Sie knüpft an die alte Sage von dem trunken gemachten und gefesselten Wald-

[1]) Älian Var. hist. III 18 (Müller, FHG I p. 290, fr. 76) *καὶ βίων ἰδιότητας καὶ νόμους αὐτοῖς τατάχθαι ἐναντίως κειμένους τοῖς παρ' ἡμῖν νομιζομένοις.*

[2]) Nach dem treffenden Ausdruck von Rohde, Zum griechischen Roman, Rh. Mus. 48, 123. Rohde weist darauf hin, daß selbst ein Verehrer der „Philosophie" des Theopomp, wie Dionys (Ep. ad Pomp. 6, 11), in dessen Erzählung *πολὺ τὸ παιδιῶδες* findet; und er schließt daraus mit Recht, daß dieses „Kindische", rein in Wunderberichten Spielende darin stark überwogen haben müsse.

[3]) *παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα!*

gott an, der sich vor dem Könige Midas durch die Offenbarung seines tiefsten Wissens lösen muß. Er berichtet dem König von dem Wunderland, das jenseits des großen, den bekannten Erdkreis umgebenden Meeres liegt und von einem glückseligen Menschengeschlecht bewohnt wird. Dort werden die Menschen noch einmal so groß und noch einmal so alt wie bei uns, und ebenso überragt die Tierwelt die unsrige. Das Land selbst hat eine unermeßliche Ausdehnung und zahlreiche große Städte, unter denen wieder zwei als die größten hervorragen: Eusebes und Machimos. Erstere ist die Stadt der Frommen und Gerechten, die um ihrer Tugend willen selbst des Verkehres der Götter gewürdigt werden. Sie leben in beständigem Frieden, in der Fülle der Güter; die Erde spendet ihnen ihre Gaben ohne Pflug und Ackerstier, ohne Aussaat, ihr Leben ist durch kein Siechtum getrübt, heiter und lachend sinken sie in den Tod. Ganz anders die Stadt der Krieger! Ausschließlich dem Waffenhandwerk lebend haben sie ihre ganze Existenz auf Kampf und Eroberung gestellt. Und bei ihrer Menge — es sind ihrer zwei Millionen — ist es ihnen gelungen, zahlreiche Völkerschaften umher unter ihr Joch zu zwingen. Ihr Reichtum ist so groß, daß hier Gold und Silber weit weniger geschätzt wird, als bei uns das Eisen. Das ungetrübte physische Wohlsein, dessen sich die Bürger der frommen Stadt erfreuen, ist den Bewohnern dieser Stadt nicht zuteil geworden; immerhin aber fühlen auch sie sich in ihrer Lage so glücklich, daß sie, einmal bei einer Heeresfahrt über das Meer herübergekommen, schon bei den Hyperboreern wieder umkehrten, weil ihnen diese, die glücklichsten der diesseitigen Menschen, allzu elend erschienen! Endlich haust noch ein drittes mächtiges Volk in dem Wunderland, die Meropes, die „viele und große" Städte bewohnen, von denen wir freilich nichts zu hören bekommen als eine phantastische Fabel von dem in ihrem Lande gelegenen Ort der „Nimmerwiederkehr" (*Ἄνοστος*) mit den Wunderflüssen der Lust und der Trauer.[1])

[1]) Über die allegorische Bedeutung dieser Fabel s. Rohde a. a. O. S. 207.

Man kann nicht sagen, daß diese (allerdings dürftigen) Züge, auf die sich unsere Kenntnis des Romans beschränkt, eine besondere Originalität verraten. Was ihm die Dichtung oder die Sage, die geographisch-ethnographische Fabelei und sonstige Literatur für seinen Zweck darbot, ist von Theopomp einfach entlehnt oder nachgebildet.[1]) Die Stadt der Frommen z. B. ist nichts als ein Seitenstück zu dem volkstümlichen Wunschland des goldenen Zeitalters, wie es Hesiod schildert. Die Stadt der Krieger erinnert sofort an die Atlantis Platos, und schon den Gedanken selbst, zwei Volks- und Gesellschaftstypen in dieser Weise sich gegenüberzustellen, hat Theopomp dem platonischen Roman entnommen.[2]) Wird man annehmen dürfen, daß er in der Schilderung der ökonomischen und sozialen Lebensformen seiner Fabelvölker eine größere Originalität gezeigt hat? Neu ist allerdings, daß er, offenbar um Plato zu überbieten, noch einen dritten Volkstypus anführt, die Meropes, die in dem Roman die Hauptrolle gespielt haben müssen, da er in der Überlieferung bekanntlich kurzweg nach ihnen benannt ist.[3]) Und hier mag ja Theopomp vielleicht ein eigenes Gesellschaftsideal entwickelt haben. In einer Beziehung wenigstens hat er möglicherweise einen neuen Weg eingeschlagen. Er läßt, wie schon bemerkt, die Meroper „viele und große Städte" bewohnen. Hat er dabei an einen Bund von selbständigen Stadtstaaten gedacht oder an einen einheitlichen Großstaat? Fast möchte man in einer Zeit wie der des heraufziehenden Hellenismus, in der sich der alte Stadtstaat so gründlich überlebt hatte, zumal bei einem mit der neuen Zeit so enge verwachsenen Autor an das letztere denken. Es hätte damit die Vorstellung einer idealen Gesellschaftsordnung im Sinne der Zeitideen eine neue, breitere Basis erhalten; an die Stelle der Stadtstaatsutopie wäre die Landstaatsutopie ge-

[1]) Vgl. Rohde a. a. O. S. 111 f. und Griech. Roman S. 207.

[2]) Wie schon Rohde in der genannten Abhandlung S. 112 mit Recht gegen Hirzel, Zur Charakteristik Theopomps (Rh. Mus. 47, 381), bemerkt hat.

[3]) Apollodor bei Strabo VII p. 299 bezeichnet die ganze Erzählung einfach als die der *Μεροπὶς γῆ*.

treten. Allein angenommen, daß Theopomp diese Wandlung wirklich vollzogen hat — war damit für ihn nicht zugleich die Schwierigkeit, ein wirklich lebensvolles, anschauliches Gesellschaftsbild zu gestalten, bedeutend gesteigert? Eine Schwierigkeit, der gegenüber eine Schriftstellerei wie die seinige notwendig versagen mußte. —

Eine größere sozialgeschichtliche Bedeutung würden wir wohl einem anderen Vertreter des sozialen Romans aus dieser Zeit, nämlich dem Hekatäos aus Teos, zuerkennen dürfen, wenn uns seine das glückselige Leben des nordischen Fabelvolkes der Hyperboreer schildernde Dichtung von der „kimmerischen Stadt" näher bekannt wäre. Die aus seinen Schriften geschöpfte Darstellung jüdischen Lebens bei Diodor und die sicherlich auch von ihm herrührende[1]) Idealschilderung des alten Pharaonenstaates in demselben Werke lassen ein entschieden sozialpolitisches Interesse erkennen. An dem Judentum interessiert ihn u. a. besonders die gleichheitliche Aufteilung eroberten Landes und die Unverkäuflichkeit der Erbgüter. Er schildert sie als ein Schutzmittel gegen die Profitwut, die Pleonexie, durch welches die Proletarisierung der wirtschaftlich Schwächeren und die Entvölkerung des Landes verhindert würde.[2]) In der Charakteristik des glückseligen Herrscherdaseins der Pharaonen[3]) kommt unverkennbar die soziale Auffassung der Monarchie zum Ausdruck, wie sie uns auch sonst in der Staatstheorie der Zeit so bedeutsam entgegentritt,[4]) die Auffassung des Königtums als eines „Gutes der Gemeinschaft", als eines „ruhmvollen Dienstes für die Gemeinschaft", durch den allen ihren Gliedern ihr Recht wird. In der Schilderung der sozialökonomischen Verhältnisse des Landes wird rühmend hervorgehoben

[1]) In dieser Annahme stimme ich überein mit Schwartz, Hekatäos von Teos (Rh. Mus. 40, 225). Dazu Susemihl, Gesch. d. alexandr. Lit. I S. 310 ff.

[2]) Diodor XL 3, 7 (Müller, FHG II 392 fr. 13): *οὐκ ἐξῆν δὲ τοῖς ἰδιώταις τοὺς ἰδίους κλήρους πωλεῖν, ὅπως μή τινες διὰ πλεονεξίαν ἀγοράζοντες τοὺς κλήρους ἐκβλίβωσι τοὺς ἀπορωτέρους καὶ κατασκευάζωσιν ὀλιγανδρίαν.*

[3]) Diodor I 70 ff.

[4]) Siehe meinen Grundriß der griechischen Geschichte und Quellenkunde 4. Aufl. S. 212.

die geringe Pacht, die König, Priester und Kriegerkaste von den dem Bauern überlassenen Grundstücken erheben, die Produktivität der verschiedenen Wirtschaftszweige infolge der ererbten technischen Geschicklichkeit und des Fleißes der Bevölkerung, die konsequent durchgeführte Arbeitsteilung,[1]) der von allen Untertanen geforderte Nachweis der Unterhaltsmittel, die Bekämpfung der Pleonexie durch das Verbot, mit industrieller Tätigkeit Ackerbau oder Handelsgeschäfte zu verbinden oder mehrere Handwerksbetriebe in einer Hand zu vereinigen,[2]) überhaupt die strenge Durchführung des Grundsatzes, daß „um der Habsucht von Privatpersonen willen nie die gemeine Wohlfahrt aller gefährdet werden darf".[3]) Dies und vieles andere läßt dem Verfasser die Staats- und Gesellschaftsordnung des alten Pharaonenreiches als eine geradezu ideale erscheinen. Und er faßt schließlich das Ergebnis seiner Betrachtung in den Satz zusammen, daß diejenigen Gesetze die besten seien, welche nicht die möglichste Förderung des Reichtums, sondern die Erziehung zu einer humanen und sozialen Gesinnung im Auge haben.[4])

Es kann nach alledem nicht zweifelhaft sein, von welchem Geiste die Schilderung des besten Staates erfüllt war, die Hekatäos von seiner kimmerischen Stadt entworfen hat. Viel Herrliches und „Erhabenes" hat er nach dem Zeugnis eines antiken Lesers von ihr gesagt;[5]) und es ist beklagenswert, daß uns von dieser offen-

---

[1]) Ägypten galt ja deshalb den Griechen als das industrielle Musterland. Vgl. z. B. Isokrates Busiris 16 ff.

[2]) Siehe das analoge Verbot in Platos Gesetzesstaat Bd. I S. 512.

[3]) I 79, 3: *ἄτοπον γὰρ . . . τῆς τῶν ἰδιωτῶν πλεονεξίας ἕνεκα κινδυνεύειν τὴν κοινὴν ἁπάντων σωτηρίαν.*

[4]) I 93, 4: *κρατίστους δ'οἶμαι τῶν νόμων ἡγητέον οὐκ ἐξ ὧν εὐπορωτάτους, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπιεικεστάτους τοῖς ἤθεσι καὶ πολιτικωτάτους συμβήσεται γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους.* Daß Diodor diese Bemerkung als die seinige vorträgt, hindert nicht, daß er nur die Anschauung seiner Quelle wiedergibt. Vgl. das Bd. I S. 50 über seine Schriftstellerei Gesagte.

[5]) *πολλά τε καὶ σεμνὰ ἕτερα.* Älian H. A. XI 1 (Müller, FHG II 387 fr. 4).

bar sehr umfangreichen[1]) Schilderung fast nur ein paar Züge der novellistischen Einkleidung erhalten sind.[2]) Von Interesse ist höchstens eine Mitteilung über die Fruchtbarkeit des alljährlich zwei Ernten spendenden Landes, welche wenigstens so viel erkennen läßt, daß dem Idealvolk des Hekatäos die Bearbeitung des Bodens nicht erspart war und daher die Bedeutung der wirtschaftlichen Arbeit hier eine ganz andere gewesen sein muß, wie etwa in der Stadt der Frommen bei Theopomp. —

Mit dem Roman des Hekatäos wird in der Überlieferung verglichen[3]) die Geschichte von dem Fabelvolk der Attakoren, die im Anschluß an die indischen Sagen von dem paradiesischen Lande der Uttara Kûrû nördlich des Himalaya, dem indischen Gegenstück der griechischen Hyperboreer, ein' gewisser Amometos ebenfalls noch im 3. Jahrhundert verfaßt hat.. Und wahrscheinlich gehört der gleichen Epoche der phantastische Roman eines sonst ganz unbekannten Timokles an, der unter einem abenteuerlichen Pseudonym die Glückseligkeit eines von ihm selbst erfundenen Volkes der „Schlangentöter" geschildert hat,[4]) Dichtungen, von denen wir uns aber eine Vorstellung nicht mehr machen können.

3.

Die „heilige Chronik" des Euhemeros.

An literarischer Berühmtheit überragt freilich diese ganze Literatur ein anderer Roman aus derselben Zeit: die „heilige Chronik" (*ἱερὰ ἀναγραφή*), in welcher Euhemeros von Messana

[1]) Schol. Apoll. Rhod. II 675 spricht von *βιβλία ἐπιγραφόμενα περὶ τῶν Ὑπερβορέων* des Hekatäos.

[2]) Siehe die Fragmente bei Müller II 386 ff. Dazu die Bemerkungen Rohdes a. a. O. S. 208 ff.

[3]) Bei Plinius Nat. h. VI 17, 55.

[4]) Siehe Photios, Epist. 55 (dazu Rohde S. 218 f.). Danach behandelte Timokles *γένος καὶ φύσιν καὶ πολιτείαν καὶ μάχας καὶ νίκας καὶ βίων αἰῶνας καὶ ἡλικίας καὶ εὐδαιμονίας οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἀλλὰ καὶ φυτῶν καὶ ζῴων καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ ἀέρος καθ' ὑπερβολὴν ψευσμάτων τερατευσάμενος.*

seine umwälzenden Ideen über die bürgerliche Gesellschaft niedergelegt hat; ein Werk, das auch für uns eine besondere Bedeutung besitzt, weil es der erste Staatsroman ist, aus dem uns die Tradition eine Schilderung der wirtschaftlichen und sozialen Rechtsordnung erhalten hat.[1])

Euhemeros erzählt, daß er auf einer der großen Reisen, die er im Auftrage seines Freundes, des Königs Kassander von Makedonien, unternommen, von dem „glücklichen" Arabien aus[2]) in das südliche Weltmeer verschlagen worden und nach vieltägiger Fahrt zu einer Gruppe von Inseln gelangt sei, deren östlichste, Panchäa, Indien so nahe lag, daß man von ihr aus das indische Festland erblicken konnte. Hier hauste inmitten einer üppigen Natur ein glückseliges Volk unter der Herrschaft einer priesterlichen Aristokratie, die in dem heiligen Bezirk des prachtvollen Zeustempels, sechzig Stadien von der Hauptstadt Patara entfernt, zusammenwohnte.[3]) Diese Priester hatten die oberste Entscheidung in allen wichtigeren Angelegenheiten des öffentlichen und privaten Lebens, wenn auch neben ihnen weltliche Beamte, ja sogar Könige genannt werden.[4]) Was die soziale Organisation des Volkes betrifft, so

[1]) Es ist unbegreiflich, daß Kleinwächter in seiner Geschichte der Staatsromane das Werk des Euhemeros nicht einmal nennt. Auch der Verfasser der Schlaraffia politica (1892) gibt nur eine kurze Andeutung, keine geschichtliche Würdigung des hier dargestellten Gesellschaftsideals.

[2]) Das heutige Yemen, das in Alexanders Zeit jenen, tatsächlich ganz unzutreffenden Namen erhielt, weil sich an diese, für Alexanders Flotten noch unzugänglichen Küsten die alten Vorstellungen von dem glücklichen Land am Südrand der Erde ansetzen konnten, wie E. Schwartz (Griech. Rom. S. 101) richtig bemerkt hat.

[3]) Über diese novellistische Einkleidung s. Rohde S. 220 ff. und Schwartz S. 102 f.

[4]) Dieselben sind allerdings nur Teilfürsten. Denn die bedeutendste Stadt, Patara, die unmittelbar unter der Schutzhoheit des Zeus Triphylios steht, hat keinen König, sondern drei (jährlich neu erwählte) republikanische Präsidenten, „Archonten" (Diodor V 42). — Wie sich Euhemeros das gegenseitige Verhältnis und die Kompetenzen dieser verschiedenen Gewalten dachte, wird nicht recht klar. Nur von den Archonten Pataras heißt es, daß sie

erscheint dasselbe nach den verschiedenen Berufszweigen in besondere (korporativ organisierte?) Abteilungen gegliedert. Neben dem Priestertum steht als zweite selbständige Klasse die der Ackerbauer, als dritte die der Krieger. Eine Gliederung, die — rein äußerlich betrachtet — eine gewisse Ähnlichkeit mit den ständischen Gesellschaftsordnungen des Orients zu haben scheint, in Wirklichkeit aber schon darin eine ganz abweichende Tendenz zeigt, daß sie dem Nährstand keineswegs einen niedrigeren Rang anweist als dem Wehrstand. Auch sonst kommt in Panchäa die Ehre der Arbeit in hohem Maße zur Geltung. Die Vertreter der Künste und Handwerke bilden eine Unterabteilung der ersten Klasse, stehen also in gewisser Beziehung unmittelbar neben den Priestern. Ebenso ist bezeichnenderweise derselben Abteilung, der die Krieger angehören, eine wirtschaftliche Klasse, nämlich die der Hirten zugewiesen, die also gleichfalls eine durchaus geachtete Stellung einnimmt.[1])

Näheres über die Organisation und das gegenseitige Verhältnis dieser verschiedenen Volksabteilungen erfahren wir nicht. Wir sind eben nur auf den kurzen und nichts weniger als geschickten Auszug angewiesen, den Diodor in seinem Geschichtswerk aus dem Roman gemacht hat. Immerhin läßt schon dies wenige erkennen, welch ein Geist in dem Verfassungssystem des Idealstaats des Euhemeros waltet. Daß der Autor einem Staate, den er in den indischen Orient verlegt, Institutionen zuschreibt, die an Brahmanentum und Kastenwesen erinnern,[2]) lag im Interesse der dichte-

---

alles selbständig entscheiden, und bloß das Wichtigste, z. B. das Recht über Tod und Leben, den Priestern vorbehalten sei. Über die Stellung der letzteren zu den Königen erfahren wir aus Diodor gar nichts.

[1]) Diodor V 45, 3: *τὴν δ' ὅλην πολιτείαν ἔχουσι τριμερῆ, καὶ πρῶτον ὑπάρχει μέρος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν ἱερέων, προσκειμένων αὐτοῖς τῶν τεχνιτῶν, δευτέρα δὲ μερὶς ὑπάρχει τῶν γεωργῶν, τρίτη δὲ τῶν στρατιωτῶν, προστιθεμένων τῶν νομέων.*

[2]) Eine auffallende Verwandtschaft zeigt übrigens Panchäa, wie schon Rohde sah (S. 223), in diesem Punkte auch mit den Schilderungen des glück-

rischen Illusion. Das gab dem ganzen Bilde erst die rechte Lokalfarbe. Daß aber Bedeutung und Tendenz dieser Institutionen wesentlich von der ihrer orientalischen Vorbilder abwich, zeigt schon die Berufsgliederung der Panchäer; am wenigsten aber wollte und konnte ein Atheist wie Euhemeros ein theokratisches oder hierokratisches Ideal aufstellen. Dazu war er schon viel zu sehr das Kind einer Zeit, der der aufgeklärte Despotismus ihr Gepräge gegeben hat, und die vor allem von dem Bestreben erfüllt war, die Fesseln zu beseitigen, die die freie Betätigung der Intelligenz und des Talentes erschweren konnten. Es ist die Zeit, die das Naturrecht des Talentes und des Wissens auf die Leitung der Völker proklamiert hat.[1]) Und was ist es anders als der Ausdruck dieser Zeitempfindung, wenn Euhemeros die Entstehung der Götter zum guten Teil auf eine Apotheose des Genies zurückführt, wenn nach seiner Ansicht viele Götter ursprünglich nichts anderes waren als menschliche Geistesgrößen, die durch die Mitteilung gemeinnütziger Erfindungen einen solchen Ehrenplatz im Glauben der Völker gewonnen hatten? Auch die Hochachtung vor der Weisheit ägyptischer Priester und indischer Brahmanen, die für die Zeit so charakteristisch ist, beruht wesentlich darauf, daß man in ihnen eben die Summe des Wissens und der Lebensweisheit einer uralten Kultur verkörpert sah. Sie repräsentieren recht eigentlich das Ideal der Zeit: die Herrschaft der Intelligenz.[2]) Und das ist es denn auch,

---

lichen Arabiens, wo man eine ähnliche geographisch-ständische Dreiteilung des Volkes annahm. Siehe Strabo XVI 4, 25 p. 783.

[1]) Siehe meinen Grundriß der griechischen Geschichte 4. Aufl. S. 284.

[2]) So erklärt z. B. Hekatäos bei Diodor I 73 das Ansehen der ägyptischen Priester neben ihrer religiösen Autorität vor allem *διὰ τὸ πλείστην σύνεσιν τοὺς ἄνδρας τούτους ἐκ παιδείας εἰσφέρεσθαι.* Vgl. auch was z. B. Megasthenes, Onesikritos und Nearch über Brahmanen und indische Büßer berichteten. Strabo XV 1, 39 ff. p. 703 u. 63 ff. p. 715, bes. 64 die einem indischen Büßer in den Mund gelegte Äußerung: „Das wird für die Welt der größte Segen sein, wenn die einsichtig werden, welche die Macht haben, die Gefügigen durch Überredung zur Vernunft und Selbsterkenntnis zu bringen, die Widerspenstigen zu zwingen." An Alexander rühmt der Weise,

was Euhemeros im Auge hat, wenn er die Priester zu Regenten seines Idealstaates macht. Das Priestertum war eben die Form, in der auf orientalischem Boden in Wirklichkeit das Geschlecht der „Philosophen" einen entscheidenden Einfluß auf das staatliche Leben gewonnen hatte.

Gerade weil die Priesterherrschaft hier nichts bedeutete als eine Kulturaristokratie, eine Hierarchie der Kapazitäten, sind ihr auch die Künstler, Techniker, Gewerbetreibenden zugeteilt, diejenigen Klassen der hellenischen Intelligenz, die durch Alexander und seine Nachfolger, durch die zahllosen Städtegründungen, durch den gewaltigen Aufschwung von Industrie, Handel und internationalem Verkehr eines der wichtigsten Fermente der neuen Weltkultur geworden waren. Sie konnten von einer Klasse, welche vor allem die Intelligenz vertrat, nicht ausgeschlossen werden.

Wird doch von den priesterlichen Regenten Panchäas selbst ein nicht geringes Maß wirtschaftlichen Fachwissens und wirtschaftlicher Erfahrung verlangt! Zwar sind die Panchäer nicht der Ansicht unserer modernen marxistischen Sozialdemokratie, daß, wenn der Staat als „Repräsentant der ganzen Gesellschaft" von den Produktionsmitteln im Namen der Gesellschaft Besitz ergriffen hat, der „politische Apparat" überflüssig geworden ist und „an Stelle der Regierung von Personen ausschließlich die Verwaltung von Sachen, die Leitung von Produktionsprozessen tritt".[1]) Die Panchäer wissen vielmehr recht gut, daß selbst bei ihnen, wo außer Haus und Garten alles Gemeingut ist,[2]) die Personen so wenig einer Regierung entbehren können wie die Sachen. Allein insoferne entsprechen doch ihre Regierungsbehörden dem Ideale des modernsten Sozialismus, als dieselben zugleich spezifisch öko-

daß er, ein so mächtiger Herrscher, nach Weisheit begehrt, ... daß er „in Waffen philosophiert" (*ἐν ὅπλοις φιλοσοφοῦντα*).

[1]) Fr. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 43.

[2]) *καθόλου γὰρ οὐδέν ἐστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου* Diodor V 45, 5.

nomische „Verwaltungskollegien" sind, die sich „mit der besten Einrichtung der Produktion, der Distribution, der Festsetzung der notwendigen Vorräte usw. zu befassen haben".[1]) Was der platonische Staat seinen theoretisch und praktisch gleich geschulten Staatsmännern als eine Hauptpflicht ans Herz legt, die Regulierung des Wirtschaftslebens, dieselbe Aufgabe ist den priesterlichen Staatsmännern Panchäas gestellt. Was nun diese kommunistisch-sozialistische Wirtschaftsordnung selbst betrifft, so lehnt sich der Roman auch hier möglicherweise an wirkliche oder überlieferte Tatsachen des orientalischen Volkslebens an.[2]) Man wußte damals bereits aus dem bekannten Reiseberichte Nearchs, daß in gewissen Gegenden Indiens ein agrarischer Kommunismus herrschte, daß das Land gemeinschaftlich von Familiengruppen bebaut wurde, die sich in die geernteten Früchte teilten;[3]) und von einer ähnlichen Gütergemeinschaft patriarchalischer Familienverbände erzählten Berichte aus dem „glücklichen" Arabien.[4]) Also ganz das Milieu, in welches das im Angesichte Indiens wohnende Kommunistenvölkchen der Panchäer vortrefflich hineinpaßte.

Anderseits ist nun freilich Euhemeros weit davon entfernt, in seinen Idealstaat diese primitiven Formen des Gemeinbesitzes und der genossenschaftlichen Produktion herüberzunehmen, die für eine intensivere Entfaltung der produktiven Kräfte ein unüberwindliches Hindernis bilden würden. Sein panchäischer Sozialismus berührt sich zwar in einigen Grundzügen mit jenen älteren Formen kollek-

---

[1]) Bebel, Die Frau S. 317.

[2]) Die Gründe, mit denen Jacoby in seinem trefflichen Artikel über Euhemeros bei Pauly-Wissowa Bd. 6 S. 962 dies bestreitet, erscheinen mir nicht zwingend.

[3]) Strabo XV 1, 66 (777): *παρ' ἄλλοις δὲ κατὰ συγγένειαν κοινῇ τοὺς καρποὺς ἐργασαμένους, ἐπὰν συγκωμίσωσιν, αἱρεσθαι φορτίον ἕκαστον εἰς διατροφὴν τοῦ ἔτους, τὸ δὲ ἄλλο ἐμπιπράναι τοῦ ἔχειν εἰσαῦθις ἐργάζεσθαι καὶ μὴ ἀργὸν εἶναι.*

[4]) Strabo XVI 4, 25 (783): *κοινὴ κτῆσις ἅπασι τοῖς συγγενέσι, κύριος δὲ ὁ πρεσβύτερος· μία δὲ καὶ γυνὴ πᾶσιν . . . διὸ καὶ πάντες ἀδελφοὶ πάντων εἰσίν κτλ.*

tivistischer Wirtschaft, im übrigen aber gestaltet er denselben ganz nach der Ansicht des modernen Sozialismus, daß eine Form der wirtschaftlichen Organisation, die einer entwickelten Volkswirtschaft gegenüber als das Höhere und Vollkommenere erscheinen soll, nicht an einen urwüchsigen Kommunismus, sondern unmittelbar an die Produktion der Gegenwart anknüpfen muß. So ist zwar in Panchäa alles Acker- und Weideland Gemeingut, aber die agrarische Produktionsweise ist nicht kommunistisch. Es wird an der Einzelwirtschaft selbständiger Kleinbetriebe festgehalten, die ja selbst der moderne Sozialismus, wenn auch nur als Übergangsstufe bis zur schließlichen Zusammenfassung aller Betriebe, in seinem Zukunftsstaat zulassen muß. Anderseits bebaut zwar der einzelne das ihm überlassene Stück Land als Funktionär der Gesamtheit, aber diese höhere Einheit bilden nicht private, sich selbst genügende und isolierte Sondergruppen, sondern die gesamte Volksgemeinschaft, eine einheitliche nationale Wirtschaft, wie sie unter der Herrschaft jener älteren Gemeinschaftsformen überhaupt noch nicht existierte.[1])

Auf dieser breiteren Basis ist dann freilich das kollektivistische System in weitem Umfang durchgeführt.[2]) Das Organ der Volksgemeinschaft, der Staat, erscheint hier als eine öffentliche wirtschaftliche Umsatz- und Zuteilungsanstalt, welche im Interesse möglichst ergiebiger Gesamthervorbringung, vollkommenster Güterversorgung und -verteilung auf der Basis des staatlichen Kollektiveigentums am Boden die verschiedenen Wirtschaftszweige zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft. Genau so wie der moderne Kollektivismus in seinen Gedanken über den Zukunftsstaat immer wieder die Neigung zur zentralistischen, rein politischen Ausgestaltung gezeigt hat, so sehen wir schon hier den Staat die Volkswirtschaft unmittel-

[1]) Schon darum ist es ganz verfehlt, wenn Laveleye meint, daß der Kommunismus des Euhemeros die echten Züge der primitiven Agrarverfassung an sich trage.

[2]) Ein ganz falsches Bild erweckt es, wenn Susemihl (a. a. O. I 318) die „Verfassung" Panchäas eine „leise kommunistisch angehauchte" nennt.

bar in sich aufnehmen. Die Volkswirtschaft ist hier eine staatliche Funktion, wie Justiz usw. es sind. Ja man hat schon den Eindruck, als ob der Staat vor allem als Volkswirtschaft gedacht wäre. Es ist ein zentralistischer staatlicher Kollektivismus mit streng autoritären Ämtern und Ordnungen für die Produktion, Zirkulation, Ablieferung und Taxierung der wirtschaftlichen Güter und Arbeitsleistungen.

Da der Staat Eigentümer an den Produktionsmitteln der Landwirtschaft ist und die in ihr Beschäftigten im unmittelbaren Volksdienst stehen, also nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft produzieren, so sind auch die Konsumtionsmittel Gesamteigentum. Alle Feldfrüchte müssen von den Ackerwirten in die öffentlichen Magazine abgeführt werden.[1]) Ebenso haben die Viehwirte alles nötige Schlachtvieh auf Grund einer sorgfältigen Taxierung nach Zahl oder Gewicht an den Staat abzuliefern.[2]) Und der Staat ist es dann, der durch seine Organe, die Priester, die Verteilung des Produktionsertrages an die einzelnen Bürger vornimmt. So regelt sich hier diese Verteilung nicht nach den Gesetzen des freien, sich selbst überlassenen Marktverkehrs, sondern nach streng autoritativ durchgeführten Gesichtspunkten: denselben, welche noch heute den Sozialismus beschäftigen, soweit er überhaupt das Verteilungsproblem ernstlich ins Auge faßt.

Der Bericht Diodors bezeichnet das in Panchäa geltende System der Güterverteilung dahin, daß die Priester jedem das ihm Zukommende in gerechter Weise zuteilen (*τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσιν*). Diese Worte sind vieldeutig. Wollen sie sagen: „Jedem kommt derselbe Anteil zu" und besteht demnach die Gerechtigkeit, die hier gemeint ist, darin, daß von der Verteilungsbehörde einfach diese „Gleichheit nach Köpfen" (*ἰσότης*

---

[1]) Diodor V 45, 4: *οἱ δὲ γεωργοὶ τὴν γῆν ἐργαζόμενοι τοὺς καρποὺς ἀναφέρουσιν εἰς τὸ κοινόν κτλ.*

[2]) Ebd.: *παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ οἱ νομεῖς τά τε ἱερεῖα καὶ τἄλλα παραδιδόασιν εἰς τὸ δημόσιον, τὰ μὲν ἀριθμῷ, τὰ δὲ σταθμῷ, μετὰ πάσης ἀκριβείας.*

κατ' ἀριθμόν) gewahrt wird; oder handelt es sich hier um die sozialistische Formel, zu der sich die Sozialdemokratie vor der Annahme des Marxischen Standpunktes bekannte: „Jedem nach Verdienst" (ἰσότης κατ' ἀξίαν), Güterzuteilung an die einzelnen nach Verhältnis von Menge und Wert ihrer Arbeitsbeiträge? Glücklicherweise findet sich bei Diodor noch eine Angabe, welche uns etwas klarer sehen läßt. Danach erhalten in Panchäa bei der Verteilung der Früchte diejenigen, welche sich als die besten Landwirte erwiesen haben, Ehrenpreise im voraus, deren im ganzen in bestimmter Reihenfolge zehn vergeben werden, „zur Aufmunterung der übrigen".[1]) Demnach weiß man in Panchäa sehr wohl, daß eine ganz gleichmäßige, die Verschiedenheit in den Leistungen der am Produktionsprozeß Beteiligten völlig ignorierende Verteilung des Produktionsertrages die mächtigste Triebfeder vernichten würde, die den einzelnen bestimmt, auch wirklich nach dem Maße seiner Leistungsfähigkeit sich zu betätigen. Neben ideellen Motiven wird auch das materielle Selbstinteresse in Bewegung gesetzt durch ein Prämiensystem, welches die Forderung des „Einkommens nach dem Verdienst" wenigstens bis zu einem gewissen Grade verwirklicht. Anderseits zeigt aber gerade dieses Prämiensystem, daß für die Masse der Produzenten Gleichheit des Einkommens und damit der Lebensbedingungen überhaupt angenommen wird; und dasselbe ergibt sich aus der weiteren Angabe, daß die Priester bei der Verteilung der Produkte doppelt so viel erhalten wie die übrigen Volksgenossen, was eben für diese ein einheitliches Normalmaß notwendig voraussetzt.[2]) Im großen und ganzen bekennt sich hier also der Staat — jene besonders qualifizierten Elemente ausgenommen — zu der Idee der Gleichwertigkeit der Individuen, und er will daher auch für sie alle der Urheber gleich großen Glückes sein.

---

[1]) καὶ ὅστις ἂν αὐτῶν δοκῇ μάλιστα γεγεωργηκέναι, λαμβάνει γέρας ἐξαίρετον ἐν τῇ διαιρέσει τῶν καρπῶν κριθεὶς ὑπὸ τῶν ἱερέων ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος καὶ οἱ λοιποὶ μέχρι δέκα προτροπῆς ἕνεκα τῶν ἄλλων.

[2]) Das gleiche gilt offenbar für die den Soldaten zugeteilte (Natural-?) Löhnung, τὰς μεμερισμένας συντάξεις, wie Diodor 46, 1 sich ausdrückt.

Weitere Schlußfolgerungen gestattet die Bemerkung Diodors, daß es in Panchäa außer Haus und Garten kein Privateigentum gibt, und alle „Erzeugnisse und Einkünfte" an die Priester abzuliefern sind.[1]) Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß hier das gewerbliche Kapital, die Produktionsmittel wie die Erzeugnisse der Industrie, ebenso verstaatlicht sind, wie die der Landwirtschaft.[2]) Auch der Handwerker muß die Produkte seines Fleißes an die Behörde abliefern, von der sie dann — etwa wie in der Utopia des Morus — an die einzelnen Bürger zu ihrem und ihrer Familie Gebrauch verteilt werden. Wenn aber die Übermittlung der Waren von dem Produzenten an den Konsumenten verstaatlicht war, so bedurfte es in Panchäa auch keines Zirkulationsmittels und keines Zwischenhandels. Es hat hier gewiß sowenig wie in Utopien Kaufleute und ein Geld gegeben.

Über anderes können wir wenigstens Vermutungen wagen! Diodor schweigt sich völlig aus über die grundlegenden sozialen Ordnungen der Familie, Ehe usw. und stellt uns damit vor die Frage: hat Euhemeros auch hier den kommunistischen Gedanken durchgeführt und in den Rahmen seines Gesellschaftsideales auch die Idee der Frauen- und Kindergemeinschaft aufgenommen, die längst vor ihm in die kommunistische Theorie und bald nach ihm auch in den Staatsroman Eingang fand? Die Frage wird wahrscheinlich zu verneinen sein. Euhemeros, der bei all seinem ökonomischen Radikalismus eine gewisse Mäßigung und Nüchternheit nicht verleugnet, der jedem Bürger einen eigenen Bereich, eine abgeschlossene Heimstätte und eigenen Hausstand vorbehält, in welchem sein individuelles Dasein Wurzel fassen und sich ausgestalten kann,[3]) — der

[1]) *πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσιν.*

[2]) Die Idee einer Verstaatlichung der Industrie war ja nicht neu. Man denke an Phaleas von Chalkedon! Siehe S. 7 f.

[3]) Übrigens wäre ja sogar der periodische Wohnungswechsel und die periodische Neuverlosung der Häuser, welche in Panchäa durch das Eigentum am Hause ausgeschlossen ist, mit dem Institut der Einzelfamilie vereinbar gewesen, wie die Verhältnisse in der Utopia des Morus beweisen.

konnte doch schwerlich die Grundbedingung einer derartigen privaten Existenz, die Einzelfamilie, völlig zerstören! Auch wäre in diesem Falle das Schweigen Diodors immerhin auffallend. Zwar ist seiner elenden und oberflächlichen Berichterstattung alles zuzutrauen; wer aber dem Unterhaltungs- und Sensationsbedürfnis des großen Publikums so sehr Rechnung trägt, wie er, der würde doch schwerlich gerade einen derartigen Zug übergangen haben, den Diodor doch sonst, z. B. bei Jambulos, hervorzuheben nicht vergißt.

Schwieriger ist bei der Dürftigkeit des erhaltenen Romanfragmentes ein Urteil über den Gesamtcharakter und die allgemeine Tendenz des Romans. Zwar soviel sieht man deutlich: in dem Kommunismus Panchäas prägt sich derselbe Geist des Rationalismus aus, in dem die religionsgeschichtlichen Anschauungen des Euhemeros wurzeln. Die Gliederung der Bürgerschaft ist eine durchaus künstliche und schablonenhafte und erinnert auffallend an das Gesellschaftsideal des Städtebaumeisters Hippodamos von Milet, der dieselbe gleichmäßige rein rationale Dreiteilung der Bevölkerung vorschlägt.[1]) Es gilt daher auch von Euhemeros, was man über diesen „auf der Schwelle des griechischen Aufklärungszeitalters" stehenden Staatstheoretiker gesagt hat: „Der ganze Plan ist scheinbar einfach und mag dem gesunden Menschenverstand ohne weiteres einleuchten, aber in Wahrheit ist er unnatürlich und tut den verschiedenen lokalen Verhältnissen und Bedürfnissen entschieden Zwang an." [2]) Auch die Art und Weise, wie Euhemeros mit seiner Lösung des wirtschaftlichen Produktions- und Verteilungsproblems die Forderungen der Gleichheit und Gerechtigkeit und zugleich das Produktionsinteresse befriedigen zu können glaubt, mag den Vorzug der Einfachheit und Verständlichkeit für sich haben. Daß aber eine derartige mechanische Lösung Menschen und Dingen wirklich gerecht werden könne, kann nur ein ungeschichtlicher und rein doktrinärer Rationalismus für möglich halten. Ein Doktrinarismus, den übrigens

[1]) Siehe Aristoteles, Polit. II 4, 5 p. 1267b.
[2]) Ziegler, Thomas Morus, Utopia XXI.

noch der modernste „von der Utopie zur Wissenschaft" fortgeschrittene Sozialismus mit seinem antiken Vorgänger teilt.

Ist es aber, wird man fragen, Euhemeros mit seiner gesellschaftlichen Utopie überhaupt ernst gewesen? Ist es ihm wirklich um eine Kritik der bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu tun, um die Aufstellung eines Ideales? Oder ist dieser Kommunistenstaat nur „das phantastische Spiel einer verrauschenden Stunde", ein Produkt des Witzes eines geistreichen Kopfes, der damit nur der Zeitmode einen Tribut entrichtet?

Eine durchaus befriedigende Antwort auf diese Frage wäre nur möglich, wenn wir entweder den Roman selbst oder eine genügende Charakteristik der Sozialphilosophie besäßen, die in demselben zum Ausdruck kommt. Zu einer solchen Charakteristik war aber unser einziger Berichterstatter über den Roman nicht imstande. Für Diodor ist ja Panchäa ein historisches Land, gibt also Euhemeros Tatsachen, nicht Ergebnisse seines sozialtheoretischen Denkens. Ist daher schon das Programm, welches hier der Wirklichkeit als Ideal gegenübergestellt wird, nur unvollkommen gezeichnet, weil eben als solches gar nicht erkannt, so ist noch weniger die Rede von den ethischen Normen, denen das Programm Geltung verschaffen soll. Wir hören einiges von dem, was der Gründer Panchäas wollte, nicht aber, warum und zu welchem Zwecke er es wollte. Was läßt sich unter diesen Umständen über die eigentliche Tendenz des Romans sagen? Daß er nicht ein bloßes Spiel der Phantasie sein kann, das ist ja allerdings kaum zweifelhaft. Man hat längst bemerkt, daß bei Euhemeros die Fabulistik nicht Selbstzweck, sondern nur dazu da ist, um „ernsthafter Belehrung die Stätte zu bereiten".[1]) Er hält seine Erzählung durchaus frei von allem rein Märchenhaften, Übernatürlichen, Teratologischen, womit sonst die griechische Phantasie gerade den Orient auszuschmücken liebte. Die Menschen, die er schildert, unterscheiden sich durch keinerlei überirdische und geheimnisvolle Kräfte und

[1]) So Rohde S. 224. Vgl. Block, Euhémère S. 57 ff.

Eigenschaften von der übrigen Menschheit. Sein Sozialismus mutet ihnen z. B. nicht entfernt eine so weitgehende Entsagung zu wie etwa derjenige Platos. Während eine der Grundbedingungen des platonischen Sozialstaates die möglichste Verminderung aller Bedürfnisse ist, und zu dem Zweck ganze Produktionszweige, wie z. B. der Weinbau, die Kunstgewerbe usw., in ihrer Entwicklung künstlich beschränkt werden, preist Euhemeros an Panchäa gerade seine Ergiebigkeit an Produkten des Weinbaues und anderen Luxuskulturen, den Reichtum seiner Bergwerke an Gold, Silber, Zinn und Erz, dessen Ansammlung und technische Verarbeitung noch dazu durch ein absolutes Ausfuhrverbot gefördert wird, die Größe und Pracht der technischen und baulichen Schöpfungen Panchäas, die ganz an die Leistungen der hellenistischen Fürsten und Städte erinnert. Auch von den Institutionen Panchäas kann man nicht sagen, daß sie dem gemeinen Menschenverstand von vorneherein unausführbar erscheinen mußten. Man wird also die Möglichkeit nicht bestreiten dürfen, daß Euhemeros wenigstens gewisse Grundprinzipien seines Sozialstaates Panchäa ebenso für realisierbar halten konnte, wie später der „Vater des modernen Sozialismus" die grundlegenden Gedanken seiner Utopia.

Wir dürfen nicht vergessen, daß der Freund Kassanders in einer Zeit lebte, nach deren Anschauungen es für die herrschende politische Macht, für die ganz von cäsaristischem Geist erfüllte Monarchie kaum etwas gab, was ihr nicht möglich gewesen wäre. Wie oft hatte man es erlebt, daß der seit dem 4. Jahrhundert überall in der hellenischen Welt emporkommende Absolutismus den Anstoß zu sozialen Umwälzungen gab, die alles Bestehende einfach über den Haufen warfen und aus dem Ruin der alten eine ganz neue bürgerliche Gesellschaft erstehen ließen.[1]) Was hatte vollends die Monarchie Alexanders und seiner Nachfolger zerstört oder neu geschaffen! Wer in solcher Zeit einen Fürsten für sich gewann, der durfte sich in der Tat berufen glauben, auch scheinbar Utopisches

[1]) Siehe Bd. I Kap. 2 Abschnitt 7 § 1.

möglich zu machen. Daß sich aber das neue Fürstentum großen Reformgedanken zugänglich erweisen würde, war insofern sehr wohl denkbar, als es ja selbst seinem Ursprung und Wesen nach revolutionär, nicht durch die Fesseln der Tradition gebunden war und in der Tat den Staat möglichst als „Kunstwerk" und nach rein rationellen Gesichtspunkten gestaltete. Auch hat ja dieser aufgeklärte Absolutismus die Sorge für die materielle Wohlfahrt aller Untertanen, selbst der geringsten, das „Wohltun", wenigstens zur offiziellen Regierungsmaxime gemacht;[1]) und er legte anderseits Wert darauf, seine Gewalt, die der stärksten Stütze, der Legitimität, entbehrte, vor der höchsten moralischen Autorität, vor der Geistesbildung der Zeit, zu legitimieren. Kein Wunder, daß der „Fürstenspiegel" in dieser Epoche eine stehende literarische Erscheinung wird, daß, wie die zahlreichen Titel philosophischer Werke „über das Königtum" noch jetzt erkennen lassen, die verschiedensten Schulen: Akademiker, Peripatetiker, Megariker, Kyniker, Stoiker, sich wetteifernd bemühten, die neuen staatlichen Gewalten für ihre Ideen zu gewinnen.[2])

Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Epoche der Fürstenspiegel zugleich die der Staatsromane ist. Wiederholt sich doch genau dieselbe Erscheinung in der Zeit, die den modernen Staatsroman erzeugt hat. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß gleichzeitig mit der Utopia des Thomas Morus Macchiavellis „Fürst" und des Erasmus „Lehrbuch für den christlichen Fürsten" verfaßt ist, daß das Zeitalter überhaupt eine ganze Literatur der Art aufweist. Und man hat an dieses Zusammentreffen die Vermutung geknüpft, daß wohl beide Literaturgattungen, der Staatsroman wie der Fürstenspiegel, denselben Zweck verfolgt haben werden: daß auch

[1]) Siehe die charakteristische Äußerung in dem Papyrus 63 des Louvre, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque imp. XVIII 2 p. 361 ff. col. 3, 94. Dazu Schwartz, Rh. Mus. 40, 256.

[2]) Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum, 1898.

jenem mit die Absicht zugrunde lag, den Fürsten zu zeigen, wie eigentlich regiert werden sollte.[1])

Es ist sehr wohl möglich, daß die soziale Utopie des Euhemeros eine ähnliche Tendenz gehabt hat, nicht bloß zu den hergebrachten Prunkstücken der Reiseromane gehört.[2]) Wie das Ideal des Morus im Kopfe eines Fürsten, des Heros Eponymos seiner glücklichen Insel entsprungen ist, so gehen auch die Einrichtungen Panchäas auf einen König zurück, der dann als Zeus Triphylios göttliche Verehrung genießt, ganz ähnlich wie die Fürsten des Hellenismus. Ihm verdanken die Panchäer die priesterliche Geistesaristokratie, die die Seele des ganzen kunstvollen Organismus ihres Gemeinwesens ist. Er hat sie aus Kreta nach Panchäa gebracht und ist eben damit der Schöpfer ihres Sozialstaates geworden. Dieser monarchische Ursprung des panchäischen Sozialismus ist gewiß nicht bedeutungslos. Es kommt in ihm die Überzeugung zum Ausdruck, daß, wenn nur ein Fürst wollte, die Verwirklichung des Sozialstaates auch möglich wäre. Dabei braucht man keineswegs anzunehmen, Euhemeros hätte geglaubt, daß gerade einer der lebenden Machthaber geneigt sein könnte, auf derartige Ideen einzugehen, etwa wie Campanella das Projekt seines Sonnenstaates dem König von Spanien unterbreitete. Er war ein zu nüchterner Kopf, als daß er dem faszinierenden Reiz, den das Emporstreben der neuen Weltmächte auf einen phantasievollen Geist wohl ausüben konnte, in dem Grade erlegen wäre, wie der Dichterphilosoph der Renaissance. Auch hatte der Freund Kassanders wohl allzu reichliche Gelegenheit, zu sehen, wie sehr sich oft die praktische Betätigung der Gewalt von der theoretischen Auffassung unterschied, zu der sich die hellenistische Monarchie offiziell bekannte. Allein trotzdem kann es ihm mit der Aufstellung seines Gesellschaftsideales bis zu einem gewissen Grade wenigstens Ernst gewesen sein. Auch Morus gesteht, daß sich im Gemeinwesen der Utopia gar manches fände,

[1]) Kautsky, Thomas More und seine Utopie S. 336.

[2]) Wie Schwartz, Vorträge über den griechischen Roman S. 103, annimmt.

dessen Verwirklichung „in unseren Staaten" nicht zu erwarten sei. Dennoch spricht er gleichzeitig den Wunsch aus, daß es einmal verwirklicht werden möchte. Jedenfalls sei vieles so gut geordnet, daß es zur Berichtigung der unsere Gesellschaft beherrschenden falschen Lebensanschauungen dienen könne.[1]) Und dabei ist Morus, der in seiner Utopie überhaupt kein Privateigentum anerkennt, noch ungleich radikaler als der Verfasser der Panchäa, wo der einzelne wenigstens Haus und Garten sein eigen nennen darf!

Wie gemäßigt erscheint vollends das Gesellschaftsideal des Euhemeros im Vergleich mit dem kühnen Radikalismus, wie er uns in einem anderen, kaum viel später entstandenen Staatsroman entgegentritt: in dem Sonnenstaat des Jambulos, der in der rücksichtslosen Durchführung des kommunistischen Gedankens nicht nur Euhemeros, sondern auch einen Morus weit überbietet!

4.

Der Sonnenstaat des Jambulos.

Der Verfasser dieses letzten uns bekannten[2]) Staatsromanes, der überhaupt den Höhepunkt des dichterischen Utopismus der Griechen bezeichnet, ist ein sozialökonomischer Jules Verne. Er gibt einen Reisebericht im Stile der Abenteuer Simbads des Seefahrers,[3]) indem er uns nach einem wundersamen Märchenlande entführt, das in seiner grotesken Ausstaffierung uns ganz wie Prosperos Zauberinsel anmutet: die Wohnstätte eines glückseligen Menschengeschlechtes, dem alles physische, sittliche und soziale Elend der übrigen Welt

[1]) Es können daraus exempla in corrigendis harum . . . nationum erroribus idonea entnommen werden. S. 12 in Michels u. Zieglers Ausg.

[2]) Die Schilderung, die Lukian in seiner „Wahren Geschichte" II 5—29 von der Insel der Seligen entwirft, ist bekanntlich nur eine Satire auf die ethnographische Fabelliteratur, aus der sie die einzelnen Züge zusammenträgt und grotesk übertreibt, um sie zu parodieren.

[3]) Über diese Einkleidung und die literargeschichtlichen Fragen, die sich an den Roman knüpfen, vgl. Rohde [2] S. 241 ff. und Woldemar Richter, Jambulos, Progr. Schaffhausen 1888 (leider mir nicht zugänglich).

fremd ist. Diese novellistische Einkleidung, die selbst den Beifall eines Lukian fand, hat offenbar zu der Popularität des Romans kaum viel weniger beigetragen, als der sozialistische Kern, den das phantastische Fabelwerk umrankt und fast überwuchert. Auch Diodor, dessen kurzem Auszug[1]) wir die Kenntnis des Jambulos verdanken, hebt diese Seite des Romans besonders hervor. Die Entdeckungsgeschichte der Sonneninsel, an deren Realität er übrigens ebenso glaubt, wie an die Panchäas, gibt er ausführlich wieder, ebenso die Fabeleien über die Naturwunder des Inselreiches, während er sich über die sozialökonomischen Zustände weit kürzer faßt. Und wenn es auch verkehrt wäre, aus dem ganz unzulänglichen und dürftigen Exzerpt Diodors ohne weiteres auf die Komposition des Romans selbst zurückzuschließen, so kann es doch kaum zweifelhaft sein, daß die novellistische Einkleidung den ganzen Charakter des Romans wesentlich mitbestimmt hat.

Der Verfasser berichtet: Von Jugend auf der Bildung beflissen, habe er nach dem Tode seines Vaters, eines Kaufmanns, ebenfalls in Kaufmannsgeschäften eine Reise nach Arabien und nach dem Gewürzland (Somal) unternommen. Hier sei er zuerst Räubern in die Hände gefallen, dann, nachdem er einige Zeit als Hirte gedient, mit einem seiner Gefährten von den Äthiopen gefangen worden, die eben damals eines Sühnopfers bedurften, wie sie es alle sechshundert Jahre nach uralter Sitte dem Ozean darzubringen pflegten. Man gab ihnen ein kleines Fahrzeug und hieß sie nach Süden fahren, wo sie ein glückliches, von wohlwollenden Menschen bewohntes Eiland finden würden. Nach einer Fahrt von vier Monaten gelangten sie zu einer Insel von runder Gestalt und einem Umfang von fünftausend Stadien, deren Bewohner die Fremdlinge freundlich aufnahmen. Sie gehörte zu einer Gruppe von sieben Inseln, alle ungefähr gleich groß, gleich weit voneinander entfernt und alle von Menschen bewohnt, deren Sitten und Lebenseinrichtungen sich durchaus glichen. Man befand sich

[1]) II 55—60.

hier unmittelbar am Äquator. Tag und Nacht waren immer von gleicher Länge, und am Mittag warf kein Gegenstand einen Schatten. Die Sonne, allezeit im Zenith stehend, betätigte in diesem Wunderland uneingeschränkt die Fülle ihrer segenspendenden Kräfte, ein Moment, das auch im Kultus der Insulaner zum Ausdruck kam. Sie verehrten die Sonne als ihre höchste Gottheit, ihr waren die Inseln und deren Bewohner geweiht.[1])

Außerdem wurden auch der Himmel und alle Himmelslichter verehrt, und die Siebenzahl der Inseln, sowie ihre kreisförmige Gestalt hängt offenbar mit dem Planetendienst zusammen, ebenso die eifrige Beschäftigung der Insulaner mit der Sternkunde. Auch in neueren Sozialromanen findet sich diese Beziehung zur Sonne, z. B. in dem „Sonnenstaat" Campanellas und in der Geschichte der Sevarambier von Vairasse. Hier wird der Sonnenkult damit motiviert, daß er eben die ursprünglichste und allgemeinste aller Religionen gewesen sei. — Möglich, daß schon für Jambulos dieser Gesichtspunkt mitbestimmend war, daß ihm der Sonnenkult als die „natürlichste" Religion am besten für sein Gesellschaftsideal zu passen schien, das ja möglichst das Naturgemäße verwirklichen sollte. Auch ist ja gerade in der Zeit des Hellenismus von der Stoa Helios zum sichtbaren Weltherrn, zum „Demiurgos der Welt" gemacht worden; eine Auffassung, die die ganze Folgezeit beherrschte. — Dazu kam die Lage dieser und anderer glückseliger Inseln (vgl. den Sonnenstrom Panchäas bei Diodor V 44) in dem nach griechischer Anschauung der Sonne zunächst gelegenen „äußeren" Meere und jene Ansicht von dem Wunschland und dem Wunschdasein, wie sie uns in dem „Sonnentisch" und der wunderbaren, allerhand gebackenes Fleisch tragenden Wiese der Äthiopen, des Heliosvolkes *κατ' ἐξοχήν*, schon bei Herodot (III 17 f.) — trotz der rationalistischen Umformung wohl erkennbar — als griechischer Volksglaube entgegentritt.[2])

[1]) Diodor II 59, 7: *τὸν ἥλιον οὗ τάς τε νήσους καὶ ἑαυτοὺς προσαγορεύουσιν.*

[2]) Siehe Crusius a. a. O. S. 37. Vgl. auch Tümpel, Äthiopenländer S. 171.

Auf diesen Zusammenhang — der Sonnentisch ist ja nichts anderes als das dienstbare Gerät des Zauberlandes, das „Tischlein deck dich" — deutet ja auch die unerschöpfliche Produktionskraft, die die Natur in dieser sonnigen Welt auszeichnete. Die Bäume trugen hier stets reife Früchte, wie im homerischen Phäakenland. Der Boden brachte unbestellt Nahrungsmittel in überreicher Fülle hervor, ebenso Öl und Wein und manch seltsame Pflanzen, unter denen besonders ein Rohr hervorgehoben wird mit erbsenartigen Früchten, die in Wasser gelegt aufquollen und zur Bereitung eines süßen Brotes verwendet wurden.

In diesem Reichtum der Natur, der übrigens die Bewohner nicht hinderte, in wohlgeregelter Mäßigkeit zu leben, gediehen auch die letzteren in ursprünglicher Kraft und Schönheit. An Leibesgröße und Lebensdauer überragten sie weit das gewöhnliche Maß der Sterblichen.[1]) Von Krankheit meist verschont, duldeten sie auch nichts Krankhaftes, Verkrüppeltes, Verfallendes unter sich. Wer an unheilbarem Siechtum oder an körperlichen Gebrechen litt, mußte einem strengen Gesetz gemäß sich selbst den Tod geben. Ebenso war es Sitte, daß alle, die eine gewisse Altersgrenze überschritten hatten, freiwillig ihrem Leben ein Ende machten, indem sie sich auf eine Pflanze lagerten, deren betäubender Duft durch einen sanften Tod hinüberleitete.

Was Jambulos sonst über die wundersamen physischen Eigenschaften und Fertigkeiten der Menschen- und Tierwelt fabuliert, können wir übergehen. Nur der wunderbaren abgerichteten Vögel sei hier gedacht, deren sich die Insulaner bedienen, um Mut und Kraft ihrer Kinder zu prüfen. Bald nach der Geburt wird nämlich jedes Kind auf einen solchen Vogel gesetzt und derselbe dann fliegen gelassen. Die Kinder, die den Flug aushalten, werden aufgezogen und so die Rasse stets kräftig erhalten.

---

[1]) Übrigens ist hier Jambulos weniger phantastisch, als sein moderner Nachahmer Campanella, dessen Sonnenbürger nicht wie die des Jambulos 150, sondern gar 200 Jahre alt werden.

Diese in der Schilderung der Landessitte hervortretenden Eigentümlichkeiten werfen auch bereits ein helles Licht auf die grundlegenden Prinzipien, auf denen sich das ganze Gemeinwesen aufbaut. Das Sozialprinzip, das Gemeinschaftsinteresse ist hier die allbeherrschende Grundnorm des öffentlichen und privaten Lebens, der sich das Individuum, sei es unter dem Druck des Gesetzes, sei es in freier Ergebung, unbedingt unterordnet.

Was schon Plato als höchstes Ideal für den besten Staat aufgestellt hat, die möglichste Verallgemeinerung des kollektivistischen Gedankens, hier ist es zur Tat und Wahrheit geworden. Der ganze Sonnenstaat ist eine große kommunistische Genossenschaft oder vielmehr eine Vereinigung solcher Genossenschaften (*συστήματα*),[1]) deren Zweck nichts Geringeres ist als eine vollkommen kommunistische Regelung des gesamten wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Daher stellt jeder dieser Verbände zunächst eine sozialistische Organisation der Arbeit dar, ein System gesellschaftlicher Arbeit, das Hunderte von Menschen — jede Gruppe zählt vierhundert Köpfe — zu gemeinsamem, planmäßigem Zusammenwirken verbindet. Nach dem Grundsatz: Gleiche Arbeitspflicht für alle, gleiche Beteiligung eines jeden an jeder Art von Arbeit! lösen sich die einzelnen Genossen bei aller Tätigkeit gegenseitig ab, so daß jeder, wie es in unserem dürftigen Berichte heißt, „abwechselnd die anderen bedient, Fische fängt, Handwerke oder Künste ausübt, öffentliche Geschäfte besorgt" usw.[2]) Erst das Greisenalter ent-

[1]) Sie erinnern an die Phylarchien der Utopia und die Osmanien der Sevarambier.

[2]) Diodor II 59, 6: *ἐναλλὰξ δὲ αὐτοὺς τοὺς μὲν ἀλλήλοις διακονεῖν, τοὺς δὲ ἁλιεύειν, τοὺς δὲ περὶ τὰς τέχνας εἶναι, ἄλλους δὲ περὶ ἄλλα τῶν χρησίμων ἀσχολεῖσθαι, τοὺς δ' ἐκ περιόδου κυκλικῆς λειτουργεῖν, πλὴν τῶν ἤδη γεγηρακότων.* Also ganz wie im Zukunftsstaat Bebels, wo ja auch die körperliche, wie die geistige Arbeitsfähigkeit so Allgemeingut geworden ist, daß die verschiedenen Funktionen von der Leitung eines großen Unternehmens bis zur niedrigsten Taglöhnerarbeit herab nach einem bestimmten Turnus von allen Beteiligten, und zwar ohne Unterschied des Geschlechts

bindet von dieser allgemeinen Dienst- und Arbeitspflicht. Eine Wirtschaftsorganisation, die natürlich anderseits das Kollektiveigentum an sämtlichen Produktionsmitteln voraussetzt, an Grund und Boden ebenso wie am Kapital, d. h. an Werkstätten und Vorratshäusern, Werkzeugen und Geräten, an Arbeits- und Nutztieren, an allen für die Produktion nötigen Stoffen usw. Auch die Konsummittel sind offenbar Gemeingut. Denn ohne Verstaatlichung der Konsummittel wäre die Kollektivproduktion der Güter in der geschilderten Form gar nicht durchführbar gewesen, und noch weniger die systematische Regelung des Konsums, die sich mit dieser Organisation der Arbeit verband. Denn „all das, was sich auf die Ernährung bezieht, hat hier ebenfalls eine bestimmte Ordnung". Wie alle der Reihe nach gleichartig produzieren, so sollen auch alle gleichartig genießen. Es ist für die Einnahme der Mahlzeiten eine bestimmte Zeit durch das Gesetz vorgeschrieben, ebenso ist für jeden Tag nur eine bestimmte Gattung von Speisen gestattet, so daß, offenbar im Interesse einer möglichst naturgemäßen Ernährung, ein regelmäßiger Wechsel von vegetabilischer und Fleischnahrung stattfindet.

Es ist, als ob die Bürger des Sonnenstaates ihr Gemeinwesen nach dem Programm geordnet hätten, das die sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands 1875 aufgestellt hat. Was hier für die Zukunft gefordert wird, haben sie längst verwirklicht! „Der Gesellschaft, d. h. allen ihren Gliedern, gehört das gesamte Arbeitsprodukt bei allgemeiner Arbeitspflicht nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen." — „Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der gesamten

(darin übertrumpft Bebel noch Jambulos), übernommen werden können. Siehe Bebel, Die Frau und der Sozialismus, 35. Aufl., S. 348. Man sieht, wie wenig neu dieser modernste Aberwitz ist, der der Welt das Joch des entsetzlichsten Staatskommunismus auferlegen möchte, gegen den die berüchtigtsten orientalischen Despotien wahre Freiheitsstaaten wären.

Arbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrags" (Gothaer Programm § 1). Selbst die Regelung des Konsums bedeutet keinen prinzipiellen Unterschied gegenüber dem modernen Zukunftsstaat. Denn auch in diesem bestimmt die gesellschaftliche Behörde das Ausmaß der Bedürfnisse eines jeden, das als „vernunftgemäß" anzusehen ist.

Ja, Jambulos geht in der konsequenten Durchführung des Kommunismus noch weiter als die seinen Sonnenstaat unbewußt kopierenden Gothaer. Er dehnt den Kommunismus auf ein Gebiet aus, vor dem deren „Kompromißprogramm" noch Halt macht. Wie es nämlich im Sonnenstaat keine gesonderten wirtschaftlichen Betriebe gibt, so fehlt auch die sozialökonomische Organisationsform, die dem Sonderbetrieb entspricht, der Einzelhaushalt, die eine ökonomische Einheit bildende Familie. Der Sonnenstaat duldet innerhalb der großen, alle umfassenden Gemeinschaft nichts, was irgendein Sonderinteresse erzeugen, die Gemeinschaftsgefühle abschwächen könnte; er verwirft daher auch grundsätzlich das Institut der Einzelehe und was sich an Konsequenzen aus diesem Institut ergibt. „Die Frauen sind allen gemeinsam", wie Diodor lakonisch berichtet, ohne ein Wort zur näheren Charakteristik hinzuzufügen.[1]) Doch ergibt sich für uns wenigstens Sinn und Tendenz dieser Frauengemeinschaft zur Genüge daraus, daß es eben das Gemeinschaftsinteresse ist, nicht das Genußstreben des Einzelindividuums, dem sie ihren Ursprung verdankt. Wir haben hier ja ein Volk vor uns, das gerade durch weise Selbstbeschränkung, durch Maßhalten im Genießen, durch sittliche Reinheit den schroffsten Gegensatz zu dem moralischen Verderben unserer Kulturwelt darstellt und daher nicht einmal die beiden aus dieser bösen Welt stammenden Fremdlinge auf die Dauer unter sich dulden will, in der Besorgnis, es könnten durch sie Keime des Bösen verpflanzt werden. Jambulos und sein Begleiter müssen nach sieben Jahren unfreiwillig das Land verlassen, weil sie unheilbar verderbt seien

[1]) Diodor II 58, 1: *γυναῖκας δὲ μὴ γαμεῖν, ἀλλὰ κοινὰς ἔχειν.*

und die in der alten Gesellschaft eingeimpften Sitten nicht mehr ablegen könnten.[1]) Die Frauengemeinschaft eines solchen Volkes kann nicht so gestaltet gewesen sein, daß bei ihr möglichst die Sinnengier des Individuums ihre Sättigung fand, d. h. es kann sich nicht um die Anerkennung des Grundsatzes gehandelt haben, daß jeder Mann aller Weiber, jedes Weib aller Männer genießen soll, sondern eben nur darum, daß kein Mann ein Weib, kein Weib einen Mann sich eigen nenne, damit das Lebensprinzip des Ganzen, der Geist der Eintracht und Brüderlichkeit nicht gefährdet werde. Diesem Prinzip zuliebe werden auch die Kinder als „Kinder der Gemeinschaft" gemeinsam erzogen und, um ein gleichmäßiges Wohlwollen aller gegen alle zu erzielen, sogar die Mütter im ungewissen über die eigenen Kinder erhalten, was man dadurch erreicht, daß eine öftere Vertauschung der Neugeborenen von seiten der Wärterinnen stattfindet!

So kennt man in der Tat, wie Diodor am Schlusse seiner kurzen Andeutungen über den Gegenstand bemerkt, bei diesen Menschen kein ehrgeiziges und selbstsüchtiges Sonderstreben. Allgemein ist als höchstes Gut die Eintracht anerkannt und in ungetrübter Harmonie verfließt ihr Dasein.[2]) Das Ideal eines wahrhaft sozialen Lebens ist hier Wirklichkeit geworden, eine Gemeinschaft, in der die Zwecke aller von allen gleichmäßig in brüderlicher Übereinstimmung verfolgt werden.

Daher fügen sich auch alle in die strenge Unterordnung unter

---

[1]) 60, 1: *ὡς κακούργους καὶ πονηροῖς ἐθισμοῖς συντεθραμμένους.* — Nebenbei bemerkt, trägt hier Jambulos dieselbe Lehre vor wie Hermann Bahr in seinem Drama „Die neuen Menschen". Das Schicksal des Jambulos im Sonnenland beweist, daß es, um mit Bahr zu reden, nie glücken wird, die Menschen der alten Zeit neuen Verhältnissen anzupassen, wenn nicht vorher schon unter den alten Verhältnissen neue Menschen herangebildet werden. Die Menschen stecken zu tief in all dem Alten. Sie vermögen nicht, sich gänzlich davon loszusagen; und je stolzer sie sich eine Zeitlang darüber erhoben, desto härter ist ihr Fall.

[2]) II 58, 1: *διόπερ μηδεμιᾶς παρ' αὐτοῖς γινομένης φιλοτιμίας ἀστασιάστους καὶ τὴν ὁμόνοιαν περὶ πλείστου ποιουμένους διατελεῖν.*

die starke einheitliche Leitung, ohne welche ja die ganze Organisation überhaupt nicht durchführbar gewesen wäre.[1]) Der Kollektivismus des Sonnenstaates ist ein streng autoritärer. Für die soziale Wirtschaftsführung seiner kommunistischen Genossenschaften besteht ein Zentralorgan, ein „Hegemon", dessen Machtvollkommenheit eine lebenslängliche ist und daher von Diodor mit der monarchischen Gewalt verglichen wird.[2]) Er ist offenbar der Organisator für die ganze Genossenschaft. Auch wird dieses Amt nicht durch Wahl von seiten der Genossenschaftsmitglieder besetzt, woraus Rivalität und Parteiung entstehen könnte, sondern der jeweilig Älteste der Genossenschaft ist auch ihr Leiter.[3])

---

[1]) Auch die planmäßige Produktion der kommunistischen Gesellschaft des modernen Marxismus ist ja nicht möglich ohne absolute Aufhebung der Freiheit der Arbeit. — „Sobald Genossenschaften eine gewisse Größe erlangt haben, die verhältnismäßig noch sehr bescheiden sein kann, versagt die Gleichheit, weil Differenzierung der Funktionen und damit Unterordnung notwendig wird." Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie S. 99.

[2]) II 38, 6: *ἑκάστου δὲ συστήματος ὁ πρεσβύτερος ἀεὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχει, καθάπερ τις βασιλεύς, καὶ τούτῳ πάντες πείθονται.*

[3]) Was die Frage nach der Regierung des Gesamtstaates betrifft, von der wir nichts erfahren, so nimmt Rohde[2] (S. 258) an, daß „alle übrigen Verhältnisse des Lebens in keiner Weise geregelt und in bestimmte Ordnungen eingeschlossen" gewesen seien. Alles gehe hier so zu, wie es sich bei reinem Verfolgen der primitivsten Naturtriebe in einer durchaus noch unorganisierten, durch die glücklichsten Naturverhältnisse aber vor wilden Ausbrüchen der Not und Selbstsucht bewahrten Menschenmenge ganz von selbst machen würde, ein Zustand, der völlig dem Ideale entspreche, wie es Kynismus und Stoa aufgestellt haben. — Ich will meinerseits die Möglichkeit, daß das ganze ideale Gemeinwesen nur als Komplex friedlich nebeneinander lebender Genossenschaften ohne einheitliche Spitze gedacht ist, nicht in Abrede stellen. Doch geht Rohde insoferne zu weit, als er von einer „noch durchaus unorganisierten Menschenmenge" spricht. Davon kann doch angesichts der Kollektivwirtschaft der Sonnenbürger nicht die Rede sein. Dieselben sind überhaupt, wie ja auch ihre wissenschaftliche Betätigung beweist, in viel höherem Grade Kulturmenschen, als es bei Rohde den Anschein hat. Rohde verfällt hier in denselben Irrtum wie die meisten modernen Beurteiler der Utopier,

Das Glück, das die Bürger dieser Hingebung an die Gemeinschaft verdanken, ist ein großes, es ist die Befreiung von dem Übermaß des Arbeitsdruckes, der auf der übrigen Menschheit lastet. Was Thomas Morus, Campanella und Marx von der Beseitigung der kapitalistischen Produktionsform erwarteten: die Beschränkung des Arbeitstages auf die notwendige Arbeit, der Kommunistenstaat des Jambulos hat es bereits in idealer Weise verwirklicht. Jene gleichmäßige Verteilung der Arbeit unter alle werkfähigen Glieder der Gesellschaft, von der der Marxismus eine so große Abkürzung der Arbeitszeit erhofft, sie hätte nicht radikaler durchgeführt sein können. Hier war es von vorneherein ausgeschlossen, daß „eine Gesellschaftsschicht die Naturnotwendigkeit der Arbeit von sich selbst ab- und einer anderen Schicht zuwälzen kann". Hier wurde daher auch nicht, wie nach der Marxschen Ansicht in der kapitalistischen Gesellschaft, „freie Zeit für eine Klasse produziert durch Verwandlung aller Lebenszeit der Masse in Arbeitszeit".[1]) Da im Sonnenstaat alle nützlich beschäftigt sind, also keine Arbeitskraft ungenützt bleibt, da anderseits die üppige Produktivkraft der Landesnatur den Arbeitsbedarf vermindert, so ist hier in der Tat der „zur materiellen Produktion notwendige Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages" ein außerordentlich geringer, der „für freie geistige und gesellschaftliche Betätigung der Individuen eroberte Zeitteil um so größer". Die Möglichkeit geistiger Vervollkommnung, der freien Entfaltung der Vernunft, worauf hier, ganz wie in der Utopia, der größte Wert gelegt wird,[2]) steht jedem offen, der Lust und Talent dazu hat. Und ebenso erfreuen sich alle hinlänglicher Muße, um sich einer edlen Geselligkeit und den Freuden eines idyllischen Naturgenusses hingeben zu können, die an das Leben in den elysäischen Gefilden erinnert.

---

in denen sie auch viel zu sehr die „Naturkinder" sehen, wie Dietzel (a. a. O. Vierteljahresschr. III S. 396) mit Recht bemerkt.

[1]) Marx, Kapital I³ 541.

[2]) Diodor II 57, 3: *ὑπάρχειν δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ παιδείας πάσης ἐπιμέλειαν, μάλιστα δὲ ἀστρολογίας κτλ.*

So hat der Sonnenstaat längst das vorweggenommen, was der Marxismus nach zwei Jahrtausenden als Ergebnis neuester sozial-theoretischer Erkenntnis rühmt: „Indem sich die Gesellschaft zur Herrin der sämtlichen Produktionsmittel macht, um sie gesellschaftlich planmäßig zu verwenden, vernichtet sie die bisherige Knechtung der Menschen unter ihre eigenen Produktionsmittel. Die Gesellschaft kann sich nicht befreien, ohne daß jeder einzelne befreit wird. Die alte Produktionsweise muß also von Grund aus umgewälzt werden, und namentlich muß die alte Teilung der Arbeit verschwinden. An ihre Stelle muß eine Organisation der Produktion treten, in welcher die produktive Arbeit statt Mittel der Knechtung Mittel der Befreiung der Menschen wird, indem sie jedem einzelnen die Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen, und so aus einer Last eine Lust wird.[1])

Der Gedanke einer solchen Befreiung des Individuums lag ja gerade der Epoche des Hellenismus ganz besonders nahe. Jene harmonische Vereinigung von öffentlicher und privatwirtschaftlicher Tätigkeit, jene Teilnahme aller Bürger am politischen Leben, die im demokratischen Stadtstaat den einzelnen immer wieder über den engen Kreis seiner privaten Existenz hinausgehoben hatte, sie war im Rahmen der neuen Monarchien in dieser Weise nicht mehr möglich. Selbst die weitgehendste formelle „Autonomie“ ließ hier der Bürgerschaft der Polis keine gemeinsame Lebensaufgabe von höherer politischer Bedeutung mehr übrig. Und innerhalb des eigentlichen Untertanenverbandes erscheinen diese Beziehungen zwischen Individuum und Staat vollends zerrissen. Der einzelne kann sich hier nicht mehr als der Bürger eines von ihm mitregierten Gemeinwesens fühlen und sieht sich mehr und mehr auf sich selbst zurückgewiesen, wie denn überhaupt die ganze Entwicklung des Hellenismus in Staat und Gesellschaft die Tendenz zeigt, den einzelnen an bestimmte Lebenssphären zu binden. Mit der zu-

[1]) Engels, Anti-Dühring S. 315 f.

nehmenden Arbeitsteilung in der Volkswirtschaft, der Organisation und Verwaltung des Staates machte auch die technische Differenzierung und Gliederung der Berufe weitere gewaltige Fortschritte.[1]) Wer sich in dieser vielfach ganz modernen Gesellschaft durchringen und behaupten wollte, mußte auf eine möglichst individuelle Ausbildung bedacht sein. „Man ist nicht mehr in erster Linie Mensch und Bürger, sondern erst Soldat, Beamter, Gelehrter usw."[2])

Aber die tief im hellenischen Geistesleben wurzelnde Sehnsucht nach harmonischer Entfaltung der Persönlichkeit ist damit nicht beseitigt. Im Gegenteil, sie ward um so lebhafter, je mehr die Schwierigkeiten zunahmen, die ihr die Verhältnisse entgegenstellten. „Daher das Interesse, das man jetzt an andern Berufen nimmt, das Interesse an andern scharf ausgeprägten Individualitäten, wie wir es in der Kunst dieser Zeit finden. Es ist der Trieb, das einseitige Selbst aus Fremdem zu ergänzen."[3]) Und aus der tiefen Empfindung für diese Einseitigkeit erwächst dann ganz naturgemäß ein Gesellschaftsideal, das die Ausbildung des vollen und ganzen Menschen proklamiert und zwar im Sinne möglichst allseitiger, geistiger und körperlicher Betätigung.

Denn auch in Bezug auf diese letztere Seite menschlichen Wirkens ist in der Lebensanschauung des helleniſtischen Kulturmenschen ein merkwürdiger Wandel erkennbar. Wir befinden uns in der Epoche der Groß- und Weltstädte, wo politische Zentralisation, Welthandel und Industrie die städtische Kultur zu höchster Entfaltung brachten, wo daher auch bald die Mißstände zutage traten, die großstädtische Menschenanhäufung und das Raffinement spezifisch städtischer Kultur immer zur Folge haben. Eine neue Einseitigkeit, die auch als solche empfunden wurde und jene modern-

[1]) Vgl. über diesen „technischen Charakter" der helleniſtischen Kultur Kaerst, Geschichte des helleniſtischen Zeitalters, 1909, Bd. 2 S. 168 ff.

[2]) Nach der treffenden Bemerkung von Furtwängler in seinem Entwurf einer Geschichte der Genrebildnerei bei den Griechen (der Dornauszieher und der Knabe mit der Gans) S. 66.

[3]) Furtwängler a. a. O.

sentimentale Sehnsucht nach der Natur und der „Unschuld" der Natur hervorrief, wie sie uns in einer neuen, für die Zeit recht eigentlich charakteristischen Literaturgattung, im bukolischen Idyll, entgegentritt. Die Berufe, die den Menschen in unmittelbarer Berührung mit der Natur erhalten, das Leben von Landleuten, Hirten, Jägern, Fischern in seiner genügsamen Einfachheit, Friedlichkeit und „Natürlichkeit" gewinnt für den kulturübersättigten Städter einen eigenartigen Reiz. Aus diesem Kreise entnimmt das Idyll vornehmlich seine Stoffe; und die Kunst schließt sich diesem Zuge an, wie die Hirten- und Fischerdarstellungen beweisen, die auf diese Periode zurückzuführen sind.[1])

So ist es denn nur die letzte Konsequenz einer weitverbreiteten Zeitstimmung, wenn in dem Sonnenstaat des Jambulos wirklich Ernst damit gemacht wird, den dem hellenistischen Großstädter verloren gegangenen Zusammenhang mit der Natur in radikalster Weise eben dadurch herzustellen, daß auch der Gelehrte abwechselnd einfacher Arbeiter, Landmann, Fischer usw. wird. Damit ist zugleich der Gegensatz von Kultur und Natur oder von Stadt und Land beseitigt. Denn das „Leben auf Wiesen", dessen sich nach der Andeutung Diodors die Bürger des Sonnenstaates erfreuen,[2]) ist ohne eine völlige Ausgleichung dieses Unterschiedes nicht denkbar. In diesem Ergebnis berührt sich übrigens der Sonnenstaat bis zu einem gewissen Grade auch mit dem modernen Sozialismus, der ja ebenfalls durch eine Vereinigung der gewerblichen mit der ländlichen Arbeit den Gegensatz von Stadt und Land möglichst zu beseitigen wünscht.

Hat Jambulos wohl selbst an die Möglichkeit geglaubt, daß die Institutionen dieses seligen Sonnenreiches, deren rein utopischer Charakter für ein klares und nüchternes sozialökonomisches Denken keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, die Verpflanzung in die Wirklichkeit vertragen könnten? Ist die märchenhafte Natur, in

[1]) Siehe Furtwängler S. 67.

[2]) *τούτους δ' ἐν τοῖς λειμῶσι διαζῆν* heißt es bei Diodor II 57. Vgl. übrigens auch die Landschaftsschilderung bei Euhemeros ebd. V 43.

die er seine Sonnenbürger versetzt, und der vollkommene Menschentypus, den sie repräsentieren, die unentbehrliche Voraussetzung ihrer idealen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und daher diese selbst von ihm auch nur als ein reines Märchen gedacht, wie die ganze Erzählung, in die ihre Schilderung eingefügt ist?

So viel ist klar: in den Wundergeschichten, die Jambulos von seiner glücklichen Insel auftischt, zeigt er sich unverkennbar als der Fabulist, der um jeden Preis ein sensationslüsternes Publikum zu befriedigen sucht. Allein anderseits ist auch zu bedenken, daß so, wie nun einmal der Reiseroman sich entwickelt hatte, jedes spätere Erzeugnis dieser Gattung auf eine starke Wirkung nur rechnen durfte, wenn es die früheren in der Häufung des Sensationellen womöglich noch überbot. Schon in Bezug auf die bekannten Alexanderromane in Briefen, die älter sind als Jambulos, hat man mit Recht bemerkt, daß zumal der weniger gebildete Leser ebensolche gröbere Ware haben wollte. „Wenn Alexander nun einmal nach Indien kam, mußte er dort auch ordentliche handfeste Wunder erleben.“ [1]) Denn die populäre Anschauung über Indien wurde durch ein „ausschweifendes, im Teratologischen schwelgendes Fabelbuch“,[2]) das des Ktesias, beherrscht. Wie hätte da ein Autor, der eben ein im Bereiche des indischen Wunderlandes gelegenes Paradies schilderte, auf solche Reizmittel der damaligen Romantechnik verzichten können, wenn er nicht etwa ein Euhemeros war, der als ausgesprochener Rationalist solche handfeste Wunder natürlich nicht gebrauchen konnte? Hat doch auch Hekatäos, bei dem eine ernste Tendenz unverkennbar vorliegt, in seinem Hyperboreerroman dieser Zeitmode die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht und ein recht phantastisches Fabelbuch geliefert! Es ist also nicht notwendig, anzunehmen, daß deswegen, weil wir es auch bei Jambulos mit einem solchen Fabelbuch zu tun haben, die von ihm geschilderte soziale Utopie weiter nichts ist, als ein bloßes Spiel der Einbildungskraft. Es kann

[1]) Schwartz, Griechischer Roman S. 97.
[2]) Ebd. 88.

sehr wohl eine bestimmte Tendenz zugrunde liegen. Und in der Tat kann man sich selbst dem Berichte Diodors gegenüber des Eindruckes kaum erwehren, daß hier eine Schilderung dessen gegeben werden sollte, was dem Autor selbst als das Ideal eines natur- und vernunftgemäßen Lebens vor Augen schwebte,[1]) wenn dies Ideal für ihn auch nicht mehr war als ein schöner Traum.

Anderseits ist ja dieses Gesellschaftsideal keineswegs ein rein individuelles Gedankenerzeugnis. Es knüpft vielmehr deutlich genug an tatsächlich vorhandene Stimmungen und Ideen an. Wie hätte sich sonst Jambulos eine Wirkung auf den Leser versprechen können? Wie er eine Reihe von Zügen seiner novellistischen Einkleidung mit der ihm vorliegenden ethnographischen Fabelliteratur gemein hat, so sind auch in seinem Gesellschaftsideal neben den schon hervorgehobenen noch andere Anklänge an tatsächlich vorhandene geistige Strömungen erkennbar, die an platonische, kynische, stoische Ideen erinnern und damals sozusagen in der Luft lagen.[2]) Es würde uns daher gewiß noch weit mehr als Reflex solcher Zeitrichtungen erscheinen, wenn uns diese eben genauer bekannt wären. Selbst dann also, wenn wir annehmen wollten, daß für Jambulos persönlich die soziale Utopie seines Romanes nur die Bedeutung einer Kuriosität hatte, würde sie eine solche noch lange nicht für die Geschichte der sozialen Ideen sein. Auch die Art, wie Ktesias von der Gerechtigkeit seiner Inder redet, wurzelt nicht in eigener sozialethischer Spekulation — diese gerechten Inder sind für ihn gewiß nur eine sensationelle Kuriosität neben so vielen anderen[3]) —, trotzdem ist dieses Gerechtigkeitsideal das Resultat einer tatsächlich vorhandenen und weitverbreiteten sozialphilosophischen Strömung. Wir dürfen nach alledem auch den Sonnenstaat als ein bedeutsames Zeugnis für die Entwicklungsgeschichte des

[1]) Auch Rhode ist dieser Ansicht.

[2]) Daher ist es auch nicht nötig, hier mit Rohde[2] S. 248 u. 257 f. überall direkte Anlehnung an die betreffenden Schuldoktrinen anzunehmen.

[3]) Darin stimme ich Schwartz (S. 89) zu.

sozialistischen Gedankens in der hellenischen Welt in Anspruch nehmen. Er läßt uns erkennen, daß sich hier die Entwicklung des Sozialismus, zum Teil wenigstens, in derselben Richtungslinie bewegte wie im neueren Europa.[1])

Man liebt es gegenwärtig, Thomas Morus, dem Begründer des modernen Sozialismus, als Repräsentanten des antiken Plato gegenüberzustellen.[2]) Was in der Utopia zu Plato im Gegensatz steht, soll dann „durchaus modern", d. h. der Antike fremd sein. Als ob der platonische Staat das letzte Wort des antiken Sozialismus und die ganze weitere Entwicklung, wie sie uns in der sozialen Dichtung der Griechen entgegentritt, gar nicht vorhanden wäre! So erscheint es von diesem Standpunkt aus als etwas ganz Neues, „wesentlich Modernes", wenn in der Utopia die Handarbeit nicht für illiberal gilt, sondern alle Volksgenossen zu eben jener banausischen Arbeit verpflichtet werden, von der bei Plato die beiden kommunistischen Stände befreit sind. Wir sehen ganz ab von der falschen konventionellen Ansicht, als ob die „Ehre der Arbeit" eine durchaus moderne Errungenschaft sei, und stellen einfach die Frage: Ist der Gegensatz des platonischen Staates zum Sonnenstaat des Jambulos nicht mindestens ein ebenso großer wie der zur Utopia? Könnte nicht die moderne Sozialdemokratie von Jambulos mit demselben Rechte wie von Morus sagen: „Der große Grundsatz der gleichen Arbeitspflicht aller (d. h. „bürgerlich" ausgedrückt der ungeheure Rückschritt des gleichmäßigen Arbeitszwanges) verbindet ihn auf das innigste mit dem modernen Sozialismus, scheidet ihn auf

[1]) Wenn Ludw. Stein a. a. O. S. 292 von dem Roman des Jambulos, wie von dem des Euhemeros behauptet, denselben wohne ein so winziger sozialphilosophischer Gehalt inne, daß er sie — unter Hinweis auf die trefflichen Ausführungen Rohdes — füglich übergehen könne, so ist das eben nur ein Urteil aus zweiter Hand. Es beruht nicht auf eigener Lektüre, sondern auf der Darstellung Rohdes, der den hier in Betracht kommenden Fragen völlig fremd gegenübersteht und daher für die sozialgeschichtlich wichtigsten Züge des Romans kein Auge hat.

[2]) So z. B. Kautsky, Thomas Morus S. 291, und Ziegler in der genannten Morusausgabe XXIX.

das strengste von dem Kommunismus Platos, der ein Kommunismus der Nichtarbeiter ist"?[1])

Ja, wir gehen noch weiter und behaupten: Vom Standpunkt dieses heutigen proletarischen Sozialismus aus ist Morus in ökonomischer Hinsicht sogar weniger „modern", als sein antiker Vorgänger. Während er seine Utopier an ein bestimmtes, allerdings meist frei gewähltes Handwerk fesselt, von dessen Betrieb nur die periodisch vorgeschriebene Beschäftigung mit der Feldarbeit zeitweilig entbindet, findet bereits im Sonnenstaat des Jambulos derselbe stetige Wechsel der Arbeit statt, wie im sozialdemokratischen Zukunftsstaat. Morus besitzt doch noch so viel gesunde bürgerliche Einsicht, um zu erkennen, daß bei einer völlig gleichmäßigen Beteiligung aller an mechanischer und geistiger Arbeit die Talente verkümmern, die besseren Elemente nicht zur Betätigung ihrer Kraft kommen würden; und er läßt daher in seiner Utopia eine eigene Klasse von Gelehrten zu, die von der Handarbeit befreit ist. Der mechanische Kommunismus dagegen, wie er im Sonnenstaate herrscht, mit seiner äußerlichen quantitativen Gleichmachung kennt diese Ausnahme nicht, ganz wie die moderne Sozialdemokratie! Jambulos hätte mit Bebel sagen können: „Die Berufsphysiognomien, die unsere Gesellschaft heute aufweist, sind in meinem Staat ververschwunden", oder mit Engels: „Karrenschieber und Architekt von Profession werden nicht verewigt werden, sondern in einer Person vereinigt sein".

Welch ein Abstand vollends trennt in dieser grundlegenden Frage die letzte hellenische Utopie von der des Plato! Während dieser das Prinzip der Arbeitsteilung auf die Spitze treibt und daher auch die Konsequenz derselben: die „Niederbeugung" oder „Knickung" der Psyche bei ganzen Berufszweigen und Gesellschaftsklassen als etwas Unvermeidliches hinnimmt, schreitet der Sozialismus, wie er uns in dem Roman des Jambulos entgegentritt, kühn über diese Schranken hinweg. Er will nicht, daß, um marxistisch

[1]) Kautsky S. 292.

zu reden, der Ausbildung einer einzigen Tätigkeit alle übrigen körperlichen und geistigen Fähigkeiten zum Opfer gebracht werden. Er will keine „knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit",[1]) sondern „die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse".[2]) Er will wie Marx „das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das totalentwickelte Individuum ersetzen, für das verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind."[3]) Unbekümmert darum, daß er damit tatsächlich einen ungeheuren Rückschritt macht, läßt Jambulos an die Stelle der Arbeitsteilung gerade das diametral entgegengesetzte Organisationsprinzip treten, das durch abwechselnde Inanspruchnahme verschiedener körperlicher und geistiger Kräfte die Arbeit für alle zu einer immer wieder von neuem erfrischenden und anregenden gestalten und, indem es den Arbeitenden durch eine Reihe von verschiedenen Beschäftigungen hindurchführt, alle in ihm schlummernden Fähigkeiten zur Entfaltung bringen, ihm gerade die Teilnahme an jenen höheren Bestrebungen ermöglichen will, die nach der Ansicht Platos den wirtschaftlich Arbeitenden unzugänglich sein sollten.

Hatte Plato die Dinge so beurteilt, wie sie bei einer Beobachtung von oben her erscheinen, so haben wir hier eine Beurteilung von unten aus. Die geistige Arbeit erscheint hier aus der erhabenen Stellung, die ihr Plato nachgewiesen, verdrängt, die Handarbeit ist ihr sozial durchaus gleichgestellt. Daß dadurch auch das Niveau der geistigen Arbeit herabgedrückt würde, die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit, um die sich der platonische Staat so eifrig bemüht, bleibt unbeachtet. Es liegt eben dieser Betrachtung von unten offenbar, wie bei unseren modernen Sozialisten,

---

[1]) Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms (Neue Zeit IX 1 S. 561 f.).

[2]) Engels, Anti-Dühring S. 315.

[3]) Ebd. 318 und Marx, Das Kapital I³ S. 503.

eine Anschauungsweise zugrunde, die unter Arbeit in erster Linie nur Handarbeit versteht und geistige Arbeit mehr als Erholung und Genuß ansieht.

Was ferner die Organisation des wirtschaftlichen Arbeitslebens betrifft, so müssen wir uns erinnern, daß Plato über diesen Punkt zu einem klaren abschließenden Ergebnis überhaupt nicht gelangt ist, während auch hier wieder Jambulos mit seiner kühnen Zeichnung einer streng einheitlichen und planmäßig geleiteten Arbeitsgenossenschaft rücksichtslos die letzten Konsequenzen im Sinne des modernen Marxismus gezogen hat.

Noch in einer anderen Frage, die den Utopismus von jeher lebhaft beschäftigt hat, nähert sich der Sonnenstaat dem modernen Sozialismus. Es ist das schwierige Problem; wer sich wohl in dem idealen Gemeinwesen zur Übernahme der niedrigsten und widrigsten Arbeiten verstehen wird. Für den platonischen Staat existiert es noch nicht, weil er an der Sklaverei festhält. Aber auch Morus ist hier noch so „rückständig", daß er ohne die Arbeit von unfreien und gedungenen Knechten nicht auskommen zu können glaubt. Dagegen hat es in dem Sonnenstaat des Jambulos Unfreie offenbar ebensowenig gegeben, wie im Kronosreich. Wenigstens enthält der Bericht Diodors nicht die geringste Spur davon, vielmehr gewinnt man aus ihm durchaus den Eindruck, daß „das sich gegenseitig Bedienen" und die allgemeine Arbeitspflicht der Sonnenbürger jegliche Art nützlicher und notwendiger Arbeit umfaßte, daß also auch die minder angenehmen Arbeiten von allen Arbeitsfähigen abwechselnd verrichtet wurden, ein besonderer Arbeitszwang für eine besondere benachteiligte Klasse von Arbeitern nicht existierte — ganz so, wie es die moderne Sozialdemokratie von ihrem Zukunftsstaat erträumt. Offenbar wird vorausgesetzt, daß jener Geist der Gleichheit und Brüderlichkeit, der alle Sonnenbürger beherrscht, eine Hingebung und Dienstbereitschaft erzeugt, wie sie Morus nur von besonders religiös gesinnten, an Zahl völlig unzureichenden Elementen seiner Utopia erwartet. Jedenfalls ist es unberechtigt, wenn man die Lösung, die das Problem durch Morus gefunden hat,

ohne weiteres als eine „antike" bezeichnet[1]) und damit auch dem gesamten antiken Sozialismus die Ansicht unterschiebt, daß ein ideales Gemeinwesen nur auf der Grundlage der Sklaverei möglich sei. Es wäre ja auch ganz verwunderlich, wenn das sozialtheoretische Denken der Griechen, das mindestens schon im 4. Jahrhundert v. Chr. bei der grundsätzlichen Negation der Sklaverei angelangt war,[2]) gerade beim Aufbau des sozialistischen Staates durchweg an derselben festgehalten hätte.[3])

Zweifelhaft freilich bleibt die Entscheidung bei einer nicht minder wichtigen Frage, auf die uns bereits der Sozialstaat des Euhemeros geführt hat. Wir sahen, daß die Seite im platonischen Gesellschaftsideal, die es vom Standpunkt des heutigen Sozialismus als besonders „rückständig" und unmodern erscheinen läßt, die Forderung einer möglichsten Einschränkung der Bedürfnisse, bei Euhemeros nicht wiederkehrt. Dagegen läßt es der überaus erbärmliche und verworrene Bericht Diodors bei Jambulos völlig unklar, ob er die Frage mehr im Sinne des platonischen oder des modernen Sozialismus gelöst wissen will. Zwar ist es gerade die Mäßigung in Speise und Trank, die die Sonnenbürger auszeichnet, allein eine primitive oder asketische ist deswegen ihre Ernährung keineswegs; und auch der moderne Sozialismus verbürgt ja einem jeden nur „Genuß nach seinem vernunftgemäßen Bedürfen". Bezeichnender ist schon — und zwar im Sinne einer Abweichung von dem platonischen Standpunkt —, daß der Sonnenstaat Öl und Wein im Überfluß erzeugt; dagegen ist wieder völlig ungenügend die Bemerkung Diodors über die Fabrikation prächtiger Purpur-

[1]) Wie es Ziegler a. a. O. XXXI tut. Übrigens wird diese Charakteristik auch Morus nicht gerecht. Siehe Dietzel a. a. O. III S. 393 f.

[2]) Schon Aristoteles spricht in der Politik (I 2, 3 p. 1253b) von einer Reihe von Denkern, die die Sklaverei als naturwidrig verwarfen und ihre Aufhebung forderten, weil von Natur jeder zur Freiheit geboren sei. Alkidamas aus Elea, ein Schüler des Gorgias, wird als Vertreter dieser Richtung genannt. Siehe Aristoteles Rhet. I 12, 2 p. 1373b und den Schol. z. d. St.

[3]) Übrigens ist in dem Bericht über den Idealstaat des Euhemeros ebensowenig von Sklaverei die Rede, wie in dem über Jambulos.

gewänder, da sie es unbestimmt läßt, ob es sich hier nur um Feierkleider der Sonnenbürger handelt, wie sie ja auch Plato für seine Magneten und Morus für seine Utopier zuläßt, die im übrigen mit einfarbigen Wollenkleidern oder Fellen vorliebnehmen müssen. Über die sonstige gewerbliche Produktion vollends erfahren wir gar nichts und können daher nicht beurteilen, inwieweit der große Unterschied, der nach Diodor zwischen der Lebensweise der Sonnenbürger und derjenigen der übrigen Menschheit besteht,[1]) sich auch auf dieses Gebiet erstreckt, ob hier nur an die Ausschließung von übertriebenem Luxus gedacht ist oder an die Rückkehr zu einem älteren Stadium der handwerksmäßigen und kunstgewerblichen Produktion, wie es Plato im Auge hatte.

Doch sei dem, wie ihm wolle; mag in diesem Punkt der Sonnenstaat dem modernen Sozialismus näher oder ferner stehen, mag er in anderen, die sich unserer Kenntnis entziehen, weit von demselben abgewichen sein, soviel läßt uns das Gesellschaftsideal des Jambulos, wie übrigens schon das des Euhemeros, deutlich erkennen, daß der moderne Utopismus im letzten Grunde nicht in der Utopia des Morus wurzelt, sondern *seine Vorgänger schon in der sozialen Dichtung der Griechen hat.*[2]) Schon von dem griechischen Staatsroman gilt, was man von Morus gesagt hat: „Er hat ein Programm aufgestellt, das heute in wesentlichen Zügen das Programm einer großen und mächtigen Partei geworden ist und zur Stunde uns alle, Feind und Freund,

[1]) II 56.

[2]) Daß übrigens schon Morus die Berichte Diodors über die sozialen Romane des Euhemeros und Jambulos gekannt hat, ist nicht zu bezweifeln. Lag doch bereits seit 1472 eine lateinische Übersetzung Diodors aus der Feder Poggios gedruckt vor. Welches Interesse insbesondere dem Roman des Jambulos von der Zeit entgegengebracht wurde, beweisen die französischen und italienischen Übersetzungen und Separatausgaben, die von den betreffenden Abschnitten Diodors im 16. Jahrhundert veranstaltet wurden. (Siehe den Katalog des brit. Museums.) Und der Einfluß auf Campanella ist ja — wie schon bemerkt — ganz unverkennbar.

beschäftigt."[1]) Dabei ist es von höchstem Interesse zu beobachten, wie der kühne Gedankenflug hellenischer Denker in der Voraus-nahme scheinbar „ganz moderner" Ideen selbst jene Schranken durchbricht, welche nach der Ansicht der heutigen sozialistischen Doktrin vor den Zeiten moderner „Großproduktion" und wissen-schaftlicher Technik der sozialtheoretischen Spekulation unüberschreit-bar gewesen sein sollen.

Nach dieser Doktrin kann eine „harmonische" Ordnung der in-dividuellen Tätigkeit, d. h. die Möglichkeit, den Arbeitenden mit seinen Arbeiten in rationeller Weise wechseln zu lassen, erst das Ergebnis jener Vereinfachung der einzelnen Arbeitsakte und Hand-griffe sein, wie sie durch den modernen Maschinenbetrieb herbei-geführt wird, während im Handwerk bei der Mannigfaltigkeit seiner Verrichtungen die Kettung an ein bestimmtes Gewerbe von Jugend auf eine technische Notwendigkeit sei, und selbst in der kapitalistischen Manufaktur, die doch den Produktionsprozeß schon in verschiedene, je einem Arbeiter ständig zugewiesene und daher rascher erlernbare Teilarbeiten zerlegt, der Arbeiter für längere Zeit an seine Teil-arbeit gefesselt werden müsse, wenn er die nötige Geschicklichkeit erlangen und seine Arbeit so produktiv als möglich werden soll. Daraus wird geschlossen, daß aller älterer Sozialismus bei jener „unmodernen" Organisation der Arbeit, wie wir sie in der Utopia finden, d. h. bei der Fesselung jedes Menschen an ein bestimmtes Handwerk, habe stehen bleiben müssen. Dies sei die notwendige Konsequenz der Produktionsweise gewesen, von der dieser ältere Sozialismus ausging und ausgehen mußte.[2])

In der Tat, wenn es richtig wäre, was die hier zugrunde liegende Geschichtsansicht, die Evolutionstheorie des Marxismus, annimmt, d. h. wenn alle gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, über-haupt das ganze Ideenleben bloß Reflexwirkungen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft wären, dann hätte sich die antike Sozial-

[1]) Ziegler, Thomas Morus XXXV.
[2]) Kautsky, More 286.

theorie ebensowenig zu dem Ideal des harmonischen Arbeitswechsels erheben können, wie der „Vater des modernen utopistischen Sozialismus". Indem nun aber gerade die Antike in der rücksichtslosen Verfolgung des sozialistischen Gedankens bis zur Aufstellung eben dieses Ideales fortschritt, hat sie den Beweis erbracht, daß die Schranken, in welche die mechanische Geschichtsauffassung des ökonomischen Materialismus den Menschengeist bannen will, in dieser Weise überhaupt nicht existieren.

Wenn ferner die materialistische Geschichtstheorie meint, daß es dem älteren Sozialismus von der Grundlage aus, auf der er stand, unmöglich war, auf die Dienste einer degradierten Klasse zu verzichten, weil erst die moderne großindustrielle Technik die Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten der verschiedenen Arbeiten so auszugleichen und den etwaigen Rest unangenehmer Arbeit so zu vereinfachen vermöge, daß sie von allen Arbeitsfähigen abwechselnd verrichtet werden können, so haben wir gesehen, daß für den sozialen Utopismus der Griechen wenigstens auf dem Höhepunkt, den der Sonnenstaat repräsentiert, allem Anscheine nach auch diese „Unmöglichkeit" nicht bestand.

Vollends aber versagt die materialistische Geschichtsauffassung gegenüber der Art und Weise, wie die Frauenfrage im griechischen Staatsroman gelöst wird. Nach dieser Theorie konnte der ältere Sozialismus, wie er uns z. B. in der Utopia entgegentritt, nicht einmal an die Emanzipation der Frau vom Einzelhaushalt denken, da er eine mächtige Grundlage desselben, die bäuerliche und handwerksmäßige Produktionsweise, bestehen lassen mußte, bei der naturgemäß jedem gesonderten Betrieb eine gesonderte Haushaltung, eine Familie entsprach. Dieser ältere Sozialismus habe also die „patriarchalische Familie" notwendig in sein utopisches Gemeinwesen hinübernehmen müssen. Dieser unmoderne Zug erscheine als eine jener unvermeidlichen Beschränkungen, welche die Rückständigkeit der Zeit ihm auferlegte. Nun, den althellenischen Sozialismus hat die ökonomische Rückständigkeit seinerzeit nicht gehindert, mit den „Formen der geschlechtlichen Beziehungen, die der patriarchalischen

Familie eigentümlich sind", über die Morus noch vor kaum vier Jahrhunderten „nicht hinaus konnte", und die ja auch heute noch fest im Volksbewußtsein wurzeln, so gründlich zu brechen wie nur immer möglich. Während nach der genannten Geschichtstheorie dem älteren Sozialismus nichts weiter übrig geblieben sein soll, als Milderungen des strengen Eherechtes vorzuschlagen, ist schon die soziale Utopie der Griechen bei der grundsätzlichen Negation der Ehe und der radikalsten Emanzipation des Weibes angelangt!

Man sieht nach alledem klar und deutlich: die Ideen, die in der sozialen Dichtung der Griechen zum Ausdruck kommen, greifen weit über den Rahmen hinaus, durch den eine konventionelle Anschauung von der Antike und eine nicht minder konventionelle allgemeine Geschichtsauffassung die geistige Entwicklung des Altertums auf dem Gebiete des sozialen Gedankens umgrenzt glaubt. Angesichts der Gedankenwelt, die sich hier vor uns aufgetan, muß es im hohen Grade irreführend erscheinen, wenn die moderne Sozialdemokratie, um das Dogma von der absoluten Neuheit ihrer Lehren zu retten, immer nur von einem „sogenannten" antiken Sozialismus zu reden weiß.[1])

Übrigens bleibt bei solchen Urteilen völlig unbeachtet, daß die Ideenfülle der Antike auch auf diesem Gebiet noch ganz anders zutage treten würde, wenn uns statt elender Trümmer, statt leerer Namen und Büchertitel die gesamte hier in Betracht kommende Literatur erhalten wäre. Wie viel reicher, mannigfaltiger, umfassender würde sich das Bild gestalten, als jetzt, wo sich dem Darsteller gegenüber einer verwüsteten Überlieferung auf Schritt und Tritt das Gefühl peinlichster Entsagung aufdrängt!

So viel ist ja gewiß, daß in der Zeit, in der die bedeutsamsten Staatsromane, der des Euhemeros und des Jambulos,

[1]) Die moderne Sozialdemokratie hat natürlich ein großes Interesse daran, die „Grundverschiedenheit" des antiken und modernen Sozialismus möglichst zu betonen. Die Erfolglosigkeit des antiken Sozialismus könnte ja sonst als Präjudiz gegen den modernen ausgenützt werden, ein Gesichtspunkt, den Kautsky, More S. 1 ausdrücklich hervorhebt.

entstanden, das sozialistische Ideal nicht mehr die Bedeutung für die Wirklichkeit hatte, wie einst die Proletarierkomödie des Aristophanes. Abgesehen von den ephemeren Empörungen der unfreien Arbeiter und der Sonnenbürger des Aristonikos, sowie von den sozialen Ausgleichungsbestrebungen in den verfallenden hellenischen Kleinstaaten begegnen wir in der Epoche des Hellenismus nirgends sozialen Bewegungen, die unter der Parole der Freiheit und Gleichheit der bestehenden Gesellschaft als solcher den Krieg erklärt hätten. Auf dem Boden der hellenistischen Großstaaten war an die Möglichkeit von eingreifenden Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft nicht entfernt mehr zu denken. An der Idee der ökonomischen Ausgleichung hatte sich der Proletarier der freien und autonomen Polis berauschen können, auf dem Boden des hellenistischen Absolutismus war dergleichen nicht mehr zu erhoffen. Es kommt wohl gelegentlich zu Ausständen freier Arbeiter, aber es handelt sich dabei immer nur um die Erringung besserer Arbeitsbedingungen und um ganz vereinzelte Arbeitergruppen, nicht um eine revolutionäre Auflehnung gegen das plutokratische System als solches. Soweit es in einer solchen Zeit für den einzelnen überhaupt noch eine „soziale Frage" gab, konnte sie höchstens die Gestalt einer romantischen Träumerei oder frommer Wünsche annehmen.

Zweites Buch

Rom und das römiſche Reich

Erstes Kapitel.

Die Anfänge des Staates und der agrarische Kommunismus.

Eine der hervorstechendsten Erscheinungen der Gesellschaftsverfassung Altroms ist die Gliederung der Bürgerschaft nach Familienverbänden, den sogenannten gentes. Diese auf dem Familienprinzip und der Idee der privatrechtlichen Verbrüderung beruhende Geschlechterverfassung hat allem Anscheine nach ursprünglich für das Leben des einzelnen eine tiefeingreifende Bedeutung gehabt, ist aber freilich in der Zeit, über die wir genauere Kunde haben, bereits in völligem Verfall begriffen, hat ihre frühere Stellung fast gänzlich eingebüßt. Und damit ist auch die Tradition über die Art der Verwirklichung des gentilizischen Gemeinschaftsprinzips im einzelnen, über das ursprüngliche Verhältnis des Individuums und seines Besitzes zur Gemeinschaft, frühzeitig verdunkelt worden.

So hat die soziale Theorie den freiesten Spielraum gehabt, an dieses geschichtlich so bedeutsame und zugleich in seinem ursprünglichen Wesen so wenig bekannte Sozialgebilde ihre Kombinationen anzuknüpfen. Und zwar gilt dies besonders für jene bereits früher charakterisierte Richtung, welche die Entwicklungsgeschichte des Gemeinschafts- und Individualprinzips im Agrarrecht als eine gesetzmäßige erwiesen zu haben glaubt.[1]) An der römischen Agrargeschichte glaubt sie ein klassisches Beispiel zu besitzen für das angebliche Gesetz der „Entwicklung vom agrarischen

[1]) Vgl. Bd. I S. 7 ff.

Kommunismus des idyllischen Gesellschaftszustandes der Gens zum agrarischen Individualismus".[1])

Kann sich doch diese Ansicht sogar auf die strenge Geschichtswissenschaft berufen! Denn kein Geringerer als Mommsen hat den historischen Beweis dafür zu erbringen versucht, daß die italische Dorfgemeinde „bis in verhältnismäßig späte Zeit noch gleichsam als Hausmark, d. h. nach dem System der Feldgemeinschaft bestellt wurde,[2]) einer Feldgemeinschaft, der er wenigstens in seiner römischen Geschichte für die älteste Zeit einen rein kommunistischen Charakter zuschreibt.[3]) Und er glaubt die Spuren dieser Epoche des „Gesamteigentums" sowohl in der Tradition wie in den Institutionen der späteren Zeiten wiederzuerkennen.

Nach Mommsens Ansicht „weiß selbst die römische Rechtsüberlieferung noch zu berichten, daß das Vermögen anfänglich in Vieh und Bodennutzung bestand und erst später das Land unter die Bürger zu Sondereigentum aufgeteilt ward". Eine Überlieferung, die sich in Ciceros Buch vom Staate finden soll, wo es von der Zeit des Romulus heißt: Tum erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes vocabantur.[4]) — Allein wer wird in dieser Charakteristik, die offenbar aus der etymologischen Deutung der beiden letztgenannten Begriffe erschlossen ist, eine „Tradition" sehen, die sich als „Zeugnis" verwerten ließe! Und sagt Cicero überhaupt das, was ihn Mommsen sagen läßt? Es handelt sich ja bei ihm nicht um eine Gegenüberstellung der Zeit des Gemein- und Individualeigentums, sondern um eine solche der Natural- und der Geldwirtschaft. Damals — meint er im Gegensatz zur entwickelten Volkswirtschaft und zu dem

---

[1]) So Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 111.

[2]) R. G. I 36.

[3]) Siehe Bd. I S. 10. Auch Otto Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 3. Aufl., S. 385, nimmt ein ursprüngliches Gesamteigentum der Sippe an.

[4]) De re publ. II § 16.

mobilen Kapital seiner Zeit — bestand das Eigentum nur aus Vieh und Bodenbesitz; — wobei zwischen den beiden Sachgütern ein Unterschied gar nicht gemacht wird. Beide erscheinen in gleicher Weise als Gegenstand des Eigentums, der Boden ebenso wie das Vieh. Auch würde es den Eigentumsbegriff an sich keineswegs ausschließen, wenn der Bodenbesitz hier nur als eine Bodennutzung gedacht wäre. Denn auch an einer solchen ist Eigentum möglich. Aber diese Deutung von locorum possessio ist nicht einmal begründet, da Cicero das Wort possessio keineswegs nur im Sinne der Rechtssprache, sondern ganz allgemein auch zur Bezeichnung des Eigentums gebraucht.[1])

Und daß er hier wirklich Bodeneigentum im Auge hat, das beweist das Bild, welches er in dem unmittelbar vorhergehenden Satz (Romulus habuit plebem in clientelas principium discriptam) von der Gesellschaftsverfassung jener ältesten Epoche entwirft. Er denkt sich schon damals die ökonomische und soziale Differenzierung des römischen Volkes soweit fortgeschritten, daß er ihr geradezu ein ständisches Gepräge zuschreibt. Auf der einen Seite eine herrschende Aristokratie, auf der andern eine beherrschte Masse, die Plebs, deren rechtliche und soziale Lage er als ein Klientelverhältnis gegenüber den vornehmen Herren auffaßt! Und diese fortgeschrittene ständische Organisation der Gesellschaft soll Cicero ohne Privateigentum an Grund und Boden für möglich gehalten haben?[2])

---

[1]) Daß man hier Bodeneigentum im Auge hatte, zeigt die mit Cicero völlig übereinstimmende, von Mommsen nicht berücksichtigte Bemerkung des Plinius N. H. XVIII 3, 11: hinc et locupletes dicebant loci, hoc est agri, plenos.

[2]) Allerdings kennt schon der „Individualismus des Herdenbesitzes" in einer Zeit, die den Boden als Weide gemeinsam benützte, starke Unterschiede des Besitzes, des Ansehens und der Macht. Siehe mein Buch, Aus Altertum und Gegenwart, 1. Bd., 2. Aufl., S. 140 ff. Aber diese soziale und ökonomische Differenzierung der viehzüchtenden Horde ist doch mit dem Patrizierstaat, den Cicero im Auge hat, nicht zu vergleichen.

Ebenso unberechtigt ist es, wenn Cicero als Zeuge für die angebliche Rechtsüberlieferung angerufen wird, daß die Aufteilung des Grundes und Bodens zu privatem Eigentum „erst später" erfolgt sei. Denn Cicero spricht an der von Mommsen angeführten Stelle gar nicht von einem Übergang vom agrarischen Kommunismus zum Individualismus, sondern von der Aufteilung des im Kriege eroberten Landes, des dem Feinde abgenommenen ager publicus![1]) Und dasselbe gilt für die zahlreichen anderen Berichte über die Assignation von Gemeindeland, die Mommsen ebenfalls ganz allgemein dahin deutet, daß sie „eine Ableitung des Privateigentums aus dem öffentlichen" enthalten; während es sich doch nur um die Entstehung bestimmter Eigentumsverhältnisse auf einer besonderen Art von öffentlichem Land handelt, nicht um die Entstehung des Privateigentums überhaupt. Übrigens kann bei Cicero von der Anschauung, die ihm Mommsen unterschiebt, schon deswegen nicht die Rede sein, weil für ihn gerade das Privateigentum eine primitive Institution ist, älter sogar als selbst das Königtum! Er läßt ja das Königtum selbst erst aus den Mißständen entstehen, zu denen nach seiner Ansicht die Entwicklung der Eigentumsverhältnisse infolge des Fehlens einer starken Staatsgewalt geführt hatte! Weil die Armen von den Reichen widerrechtlich unterdrückt wurden, nahm man nach ihm seine Zuflucht zum Königtum, welches gleiches Recht für beide schuf.[2]) So wenig weiß Cicero von der angeblichen Rechtsüberlieferung über die sekundäre Entstehung des Privateigentums!

Außer diesen mißverstandenen „Zeugnissen"[3]) aber steht der Mommsenschen Theorie keine andere „Überlieferung" zu Gebote

[1]) Ebd. II 14, 26: (Numa) agros, quos bello Romulus ceperat, divisit viritim civibus.

[2]) De officiis II 41.

[3]) Übrigens hat Mommsen selbst im Römischen Staatsrecht III (1) 25 die genannte Cicerostelle wesentlich anders gedeutet. Er führt sie hier als Beweis dafür an, daß diese alten „Assignationen von Gemeinland offenbar nichts sind als in die älteste Zeit zurückdatierte Ackerverteilungen der späteren Zeiten".

als die pseudohistorischen Konstruktionen über die Einführung der Grenzsteine und des Terminalienfestes durch Numa!

Freilich ein Zeugnis, das womöglich noch weniger besagt als die andern! Denn wenn die Legende König Numa zum Urheber dieser Einrichtungen macht, so ist das nicht durch eine Überlieferung über die Entwicklungsgeschichte des Eigentums, sondern durch die allgemeine Idee veranlaßt, der die Figur des Numa überhaupt ihre Entstehung verdankt. Dieser allgemeinen Idee gemäß ist er gegenüber dem Schöpfer des Staates, dem Kriegsfürsten und Eroberer Romulus, der ideale Friedensfürst, Religionsstifter, Sittenlehrer, Sozial- und Wirtschaftsreformer.[1]) Er begünstigt den Ackerbau, weil derselbe „wie keine andere Erwerbsart die Liebe zum Frieden fördert". Indem er sein rauhes Kriegervolk zum Feldbau anhält, „flößt er ihm gleichsam wie in einem Liebestrank den Geist des Friedens ein" und erstickt den Geist der Gewaltsamkeit, sowie die übermäßige Sucht, sich auf Kosten anderer zu bereichern.[2]) Und indem er so durch die sittigende Kraft des Ackerbaues und der von ihm eingeführten Institutionen in das Volksleben starke „Motive zur Enthaltsamkeit" und „Zwangsmittel zur Gerechtigkeit" einführt, wandelt er den rohen Kriegerstaat in einen Sozialstaat um, mit dessen idealer Harmonie selbst der vollkommenste Familienhaushalt sich nicht messen konnte.[3]) Die Sozialisierung des Volkes ist in einem Umfang gelungen, daß die Gemüter der Bürger zusammenstimmen wie die Töne des schönsten Saitenspiels.[4]) Kurz, Numa ist der ethische Sozialist auf dem römischen Königsthron

[1]) Livius I 19: Numa urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.

[2]) Plutarch Numa c. 16: *διὸ καὶ τὴν γεωργίαν ὁ Νομᾶς οἷον εἰρήνης φίλτρον ἐμμίξας τοῖς πολίταις καὶ μᾶλλον ὡς ἠθοποιὸν ἢ πλουτοποιὸν ἀγαπήσας τέχνην εἰς μέρη* (pagi!) *τὴν χώραν διεῖλεν.* Vgl. Cicero De rep. II § 26.

[3]) Dionys v. Hal. II 75: *τοιαῦτα μὲν δὴ σωφροσύνης τε παρακλητικὰ καὶ δικαιοσύνης ἀναγκαστήρια ὑπὸ τοῦ Νομᾶ τότε ἐξευρεθέντα κοσμιωτέραν οἰκίας τῆς κράτιστα οἰκουμένης τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀπειργάσατο.*

[4]) Ebd. 62: *ἁρμοσάμενος δὲ τὸ πλῆθος ἅπαν ὥσπερ ὄργανον πρὸς ἕνα*

Konnte jemand weniger berufen sein als gerade er, eine etwa vorhandene gemeinwirtschaftliche Organisation abzuschaffen und durch das Privateigentum zu ersetzen, also gerade das zu zerstören, womit auch die geschichtliche Romantik der Römer die Vorstellung eines idealen Friedenszustandes der Gesellschaft verband?[1]) In der Tat findet der Numa der Legende keineswegs den Kommunismus als bestehende Rechtsordnung vor, sondern im Gegenteil eine ausgeprägt individualistische Gestaltung der Gesellschaft, ganz entsprechend dem Geiste der Gewaltsamkeit, von dem dieselbe vor seiner Regierung beherrscht erscheint. Er findet nicht Gemeinschaft, sondern den oft in brutalen Formen geführten Kampf um das Eigentum, nicht die mit der Gemeinschaft verbundene Gleichheit, sondern schroffe Besitzesungleichheit, den Gegensatz von arm und reich und infolgedessen eine heftige soziale Bewegung![2]) Ebendeshalb tritt er ja auch als Sozialreformer auf. Er ist der mythische Vorläufer der Gracchen. Denn er hat das von dem Vorgänger im Kriege gewonnene Gebiet und einen Teil des bisherigen ager publicus an die Armen aufgeteilt, die ihre Besitzlosigkeit zu natürlichen Gegnern der Reichen machte und mit revolutionärer Gesinnung erfüllte.[3]) Er bekämpft und beseitigt die Armut und damit den „Zwang zum Unrecht".[4]) Auch seine Gesetze über die Ummarkung des Eigentums haben dieselbe sozialethische Tendenz, die übermächtig gewordenen individualistischen und egoistischen Tendenzen einzudämmen. Da das Institut des Privateigentums einmal zu Recht bestand, so konnte es sich für diesen Numa nur darum handeln, den Kampf um das Eigentum in friedliche Bahnen zu lenken, Unrecht und Gewalt aus demselben mög-

τὸν τοῦ κοινῇ συμφέροντος λογισμόν. Natürlich hat Dionys die Numalegende in seiner Weise stilisiert, aber die allgemeine Grundauffassung bot ihm gewiß schon die römische Annalistik.

[1]) Siehe unten im 6. Kapitel.

[2]) Dionys a. a. O.

[3]) Ebd.

[4]) Plutarch Numa a. a. O.

lichst auszuschalten. Die genaue Fixierung der Ackergrenzen durch Ummarkung und Grenzsteinsetzung verhütet ja an sich schon viele Streitigkeiten und Übergriffe;[1]) und noch mehr wird die gewissenhafte Achtung des nachbarlichen Eigentums dadurch verbürgt, daß Marken und Grenzsteine unter göttlichen Schutz gestellt werden. Indem das Gesetz Numas denjenigen, der, den Gott Terminus mißachtend, einen Grenzstein auspflügt, samt seinem Vieh verflucht und den unterirdischen Göttern verfallen erklärt, so daß ihn jedermann ungestraft töten darf, erzieht er das Volk zur Selbstgenügsamkeit und zur Beherrschung der Gelüste nach des Nachbars Gut.[2]) Und wie er den Gott Terminus als „Erhalter des Friedens und Zeuge der Gerechtigkeit" über die Marken der Feldfluren wachen läßt, so hält er auch auf strenge Scheidung zwischen dem, was des Volkes und dem, was des einzelnen ist. Numa ist der erste, der die Grenzen des ager publicus durch Grenzsteinsetzung genau feststellt und dadurch den kleinen Mann in der Nutzung der Gemeinweide gegen die Übergriffe der anliegenden Grundbesitzer schützt, deren Praxis, ein Stück Gemeindeland nach dem andern durch Verschieben der Ackerraine an sich zu ziehen, aus der späteren Geschichte nur zu bekannt ist.[3]) Und endlich heiligt er auch die Grenzen zwischen Volk und Volk. Die römische Landesmark hätte nämlich damals gerade so weit gereicht wie der Wille des Volks und der römische Speer! Dem machte der „gerechte" Numa, der „Staatsmann und Philosoph", ein Ende, indem er durch die Ummarkung des Volkslandes und die Heiligung der Landesgrenzen auch in den Beziehungen nach außen eine Ära des Friedens herbeiführte, die unter seiner langen Regierung niemals durch Krieg und Blutvergießen gestört ward.[4]) Die Nachbarvölker

[1]) Über die Häufigkeit dieser Übergriffe s. Frontin ed. Lachmann S. 42, 10.

[2]) Dionys II 74: *τῆς μὲν αὐταρκείας καὶ τοῦ μηδένα τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν ἡ περὶ τοὺς ὁρισμοὺς τῶν κτήσεων νομοθεσία* (sc. *τεκμήριόν ἐστιν*).

[3]) Vgl. z. B. Livius XLII 1 u. 19.

[4]) Plutarch quaest. Rom. 15: *καὶ τοῖς ὅροις ἐπιφημίσας τὸν Τέρμινον*

sind gegen ein Volk, das — ganz wie in dem idealen Staate Platos — der Verehrung der Götter sich geweiht hat, von solcher Ehrfurcht erfüllt, daß sie in der Verletzung desselben einen Frevel gesehen hätten![1])

Das ist der Ideenkreis, in dem sich die Legende bewegt. Er gehört in die Geschichte der sozialen Ethik, nicht in die des agrarischen Kommunismus. Er wurzelt auch nicht in Erinnerungen an die Vergangenheit, sondern in den Stimmungen einer Zeit, in der die libido agros continuandi „bei so vielen das Unterscheidungsvermögen für das, was fremdes und was eigenes Gut sei, verwirrt hatte und nicht mehr das Gesetz die Grenzen des Eigentums bestimmte, sondern die unersättliche Habgier".[2]) Als das ideale Gegenbild zu dieser Epoche des sozialen Verderbens ist die selige Friedenszeit gedacht, in der noch jedermann „mit dem zufrieden war, was er besaß, und noch nicht daran dachte, sich von anderer Gut mit List oder Gewalt auch nur das geringste anzueignen".[3]) Ein goldenes Zeitalter, das ein Götterliebling geschaffen und dessengleichen man seitdem nicht wieder gesehen. Wie die göttliche Huldin des Reiches und des Herrschers bei seinem Abscheiden in Tränen zum Quell zerfließt, so ist das hehre Friedensideal schon im Kampfesgetümmel der nächsten Zeit zerronnen.

Man sieht: die sozialpsychologischen Entstehungsmotive der Numaromantik liegen vollkommen klar zutage; und es bedarf eigentlich kaum noch des Hinweises darauf, daß aus der Numalegende schon aus dem Grund nicht auf eine allgemeine Rechtsüberlieferung über die Geschichte des Privateigentums geschlossen

---

ὡς ἐπίσκοπον καὶ φύλακα φιλίας καὶ εἰρήνης ᾤετο δεῖν αἵματος καὶ φόνου καθαρὸν καὶ ἀμίαντον διαφυλάττειν.

[1]) Livius I 21.

[2]) Dionys a. a. O.: *νῦν δ' οὐχ, ὡς ἄμεινον, οὐδ', ὡς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν, ὁρίζουσί τινες ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων τὰ οἰκεῖα, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς ὅρος τῶν κτήσεων οὐχ ὁ νόμος, ἀλλ' ἡ πάντων ἐπιθυμία, πρᾶγμα οὐ καλόν.*

[3]) Ebd.

werden kann, weil die römische „Tradition" über den Kult des Terminus keineswegs einig ist. Der Numalegende steht eine andere entgegen, welche dem Gott schon in der Zeit des Königs Tatius, also in den Anfängen des Staates, einen Altar erbauen und eine Kapelle stiften läßt![1])

Mommsen hat übrigens selbst die Unzulänglichkeit dieser Beweismittel gefühlt. Denn er ergänzt sie durch den Hinweis auf eine Reihe anderer Momente, von denen er meint, daß sie für seine Auffassung noch „besseres Zeugnis gewähren".

Es ist die dem römischen Recht eigentümliche technische Bezeichnung des Privatvermögens als „Häuslerschaft" (familia) und Viehstand (pecunia), welche nach Mommsen „entschieden" anzeigt, daß „namentlich erbrechtlich der Boden selbst nicht zur Habe gehörte", sowie die Bezeichnung des Eigentumserwerbes als Handangreifen (mancipatio), die ebenfalls nur auf bewegliches Vermögen passe, nicht auf einen Verkehr in Grundstücken.[2])

Allein so zwingend dieses Argument auf den ersten Blick erscheint, in Wirklichkeit beweist es für unsere Frage nichts. Denn die ursprüngliche Verschiedenheit der rechtlichen Behandlung des Bodens und des beweglichen Gutes, die sich aus den erstgenannten Bezeichnungen für das ältere Recht ergibt, würde sich zur Genüge auch aus jener strengen Gebundenheit des individuellen Bodeneigentums zugunsten der Familie erklären, wie wir sie bereits als eine charakteristische Eigentümlichkeit älterer Agrarverfassungeu kennen gelernt haben.[3]) Eine Gebundenheit, die keineswegs notwendig auf einem agrarischen Kommunismus zu beruhen braucht. Was aber die erwähnte Form des Eigentumserwerbes betrifft, so ist es doch sehr fraglich, ob der unbewegliche Besitz sich wirklich dem manu rem adprehendere entzieht. Man hat mit Recht bemerkt, daß auch bei unbeweglichen Sachen die mancipatio möglich war, indem z. B. — wie etwa das Horn des Rindes — der Türpfosten des

[1]) Varro de l. l. v. 74, Livius I 55.

[2]) R. G. a. a. O. u. Röm. Staatsrecht III (1) 22.

[3]) Bd. I S. 87 ff.

Hauses oder die Ackerkrume mit der Hand ergriffen ward.[1]) Übrigens erklärt sich auch diese Form der Eigentumsübertragung zur Genüge daraus, daß in einer Zeit strenger agrarischer Gebundenheit naturgemäß der Boden für das Verkehrsleben noch sehr wenig zu bedeuten hatte.

Nun findet freilich Mommsen seine Ansicht über den „ursprünglichen Ausschluß des Bodens vom persönlichen Eigentum" bestätigt durch die römische „Legende" von der Entstehung des Bodeneigentums, wonach König Romulus als „Erbgut" (heredium) jedem Bürger ein Grundstück von zwei Morgen angewiesen haben soll.[2]) Und indem er damit die Tatsache verbindet, daß noch in den Zwölf Tafeln das Wort heredium im Sinne von hortus vorkam, sieht er in der genannten Legende „in der üblichen historischen Einkleidung ausgesprochen, daß das private Bodeneigentum sich früher nicht auf den Acker erstreckte, sondern auf Haus und Garten beschränkt hat und diese allein dem Erben folgten".

Dagegen ist einzuwenden, daß eine „Legende" als historische Einkleidung einer bloßen Ansicht von der Vergangenheit doch nur dann den Wert eines bestätigenden Zeugnisses beanspruchen könnte, wenn diese Ansicht nachweislich aus Tatsachen oder Institutionen erschlossen wäre, welche wirklich einen zwingenden Schluß auf die Vergangenheit zulassen. Allein wie problematisch ist gerade hier die Grundlage der Legende! Es ist offenbar das künstliche Zahlenschema, nach welchem sich die antiquarische Afterwissenschaft Volk und Land ursprünglich gegliedert dachte. Dieselbe wußte genau zu berechnen, daß das alte Rom aus 30 Kurienbezirken bestand und jede Kurie 100 Hausstände umfaßte. Wie hätte sie nicht auch auf die für die Späteren so bedeutsame Frage nach dem Umfang der Wirtschaftssphäre eines solchen altrömischen Hausstandes eine Antwort haben sollen? Die Antwort war ja nicht schwer! Man

[1]) Voigt, Die zwölf Tafeln II 342.

[2]) Varro de r. r. I 10, 2: bina iugera, quod a Romulo primum divisa dicebantur viritim, quae heredem sequerentur, heredium appellarunt; haec postea centum centuria.

kannte in der römischen Flurteilung ein Flächenmaß von 200 Morgen, welches centuria hieß, d. h. einen Komplex von 100 Maßeinheiten oder sortes darstellte.[1]) Das paßte vortrefflich zu der Kurie mit ihren 100 Genossen. Man brauchte nur anzunehmen, daß die Ackerhunderte ursprünglich die Flur einer Kurie bildete, an der jeder einzelne Genosse mit einem Los von zwei iugera beteiligt war,[2]) — und das Bild der altrömischen Agrarverfassung war so gut wie fertig. Ein Bild, welches sich den Späteren um so mehr empfahl, als es die von der Gegenwart so grell abstechende altrömische Bedürfnislosigkeit und Einfachheit ins hellste Licht setzte. „Damals" — sagt Plinius ganz im Sinne dieser die Vergangenheit idealisierenden Anschauungsweise — „damals genügten dem römischen Volke zwei Morgen Landes für den Mann, und keinem wurde ein größeres Maß zugeteilt, während jüngst den Sklaven Neros dieses Landmaß für ihre Lustgärten nicht groß genug erschien. Sogar Fischteiche will man jetzt geräumiger!"[3]) Endlich hat hier auch offenbar der Umstand mitgewirkt, daß man sich das älteste Rom nach dem Schema der Koloniegründungen eingerichtet dachte, bei denen gerade in älterer Zeit die Assignation von zwei iugera vorkam.[4])

Es ist kaum verständlich, wie man einer in ihren Entstehungsmotiven so durchsichtigen späten Konstruktion irgendeine Beweis-

[1]) Siehe Varro a. a. O. und de l. l. V 35.

[2]) Festus p. 53: centuriatus ager in ducena iugera distributus, quia Romulus centenis civibus ducena iugera tribuit. Dazu Büchsenschütz, Bemerkungen über die römische Volkswirtschaft der Königszeit, Progr. 1886, S. 6, mit sachlichen Bedenken gegen diese Kombination von Kurienbezirk und Ackerzenturie. Daß dieselbe übrigens keineswegs allgemein war, zeigt Varro de l. l. V 35: centuria primum a centum iugeribus dicta est, post duplicata retinuit nomen.

[3]) N. H. XVIII 2, 7: bina tum iugera populo Romano satis erant nullique maiorem modum attribuit (Romulus).

[4]) Wie problematisch hier alles ist, zeigt die Ansicht von E. Meyer, G. d. A. II 519, daß das heredium von zwei Morgen das Eigenland der Kleinbauern und Tagelöhner gewesen sei, die den großen Grundherren ihre Äcker bestellten.

kraft für unsere Frage zuschreiben kann. Und noch weniger begreiflich ist es, daß unter dem Banne der herrschenden Mommsenschen Anschauung selbst ein Forscher wie Meitzen es ohne weiteres als Tatsache hinstellen kann, daß „in der gesamten Zeit der Könige und — wie es scheint — bis 389 v. Chr. keinem pater familias, sei es Patrizier oder Plebejer, mehr als zwei iugera Sondereigentums zugewiesen worden sind"![1])

Dazu kommt, daß der Gedanke, dem die Legende nach Mommsen Ausdruck verleihen soll, derselben vollkommen ferne liegt, ja daß sie gerade das Gegenteil von dem besagt, was Mommsen in sie hineingelegt hat! Indem die Legende die romulischen iugera als Anteil an einer Ackerzenturie auffaßt, bezeichnet sie dieselben ausdrücklich als Acker — nicht als Gartenland.[2]) Das Privateigentum am Ackerland ist ihr demnach so alt wie die Flurteilung selbst! „Bei der Gründung Roms" — sagt Jhering mit Recht — „teilt Romulus das Ackerland aus, indem er jedem Bürger zwei Morgen als Erbeigen (heredium) zuweist, was bei der Bedeutung von Romulus als Personifikation der Urzeit soviel besagt wie: das Privateigetum an Ackerland ist eine Einrichtung der Urzeit."[3])

Von einer Priorität des Eigentums an Haus und Garten weiß also die Legende nichts, schließt dieselbe vielmehr von ihrem Standpunkt geradezu aus. Es hieße daher diesen vollkommen klaren Sachverhalt völlig verdunkeln, wenn man mit dieser Version der Entstehungsgeschichte des Bodeneigentums in der Weise Mommsens irgendeine andere Überlieferung verquicken wollte, in der etwa das Eigentum an Haus- und Gartenland älter erscheint als am Pflugland. Wir würden, wenn es eine solche Überlieferung gäbe, ein-

[1]) Siedlung und Agrarwesen der West- und Ostgermanen, der Kelten, Römer usw. Bd. I S. 255.

[2]) Mommsen wird den genannten Äußerungen des Varro, Festus, Plinius nicht gerecht, wenn er dieselben nur ganz unbestimmt von einem „Bodenstück" reden läßt. Die centuria agrorum ist eben Feld-, nicht Gartenmaß!

[3]) Vorgeschichte der Jndoeuropäer S. 475. Unrecht hat ja allerdings Jhering darin, daß er den Jnhalt der Legende als historisch nimmt!

fach das Nebeneinanderbestehen zweier sich widersprechender Traditionen zu konstatieren haben.

Übrigens fragt es sich doch noch sehr, ob das Zwölftafelrecht wirklich die Aufschlüsse über die geschichtliche Entwicklung des Eigentums am Acker- und Gartenland gewährt, welche die Theorie von dem agrarischen Kommunismus Altroms aus ihr gewonnen zu haben glaubt. Was von dem Zwölftafelrecht für unsere Frage verwertbar ist, beschränkt sich auf die kurze Bemerkung des Plinius, daß es den Bauernhof als hortus bezeichnete, das Gartenland aber als Erbe (heredium).[1] Und der Sinn dieser Worte ist keineswegs unzweideutig. Denn daraus, daß für die Zwölf Tafeln der hortus ein heredium war, folgt ja nicht mit absoluter Notwendigkeit, daß dies ausschließlich und allein beim hortus der Fall war, wie denn in der Tat die römische „Rechtsüberlieferung" selbst durch den Sprachgebrauch der Zwölf Tafeln sich nicht hat verhindern lassen, schon dem König Romulus die Aufteilung von heredia auf der Ackerflur zuzuschreiben.

Allein selbst zugegeben, daß die Zwölf Tafeln den Begriff des heredium grundsätzlich auf das Gartenland beschränken, so würde daraus doch mit Sicherheit zunächst nur so viel hervorgehen, daß die Rechtsstellung des Gartenlandes ursprünglich eine andere war als die des Ackers. Sowie wir aber versuchen, das Wesen und die Motive dieser verschiedenen Rechtsstellung zu bestimmen, zeigt sich sofort die ganze Unsicherheit der Erkenntnis, welche wir aus der aphoristischen Notiz des Plinius schöpfen können. Möglich ist es ja immerhin, aus dieser Sonderstellung des Gartenlandes im Recht den Schluß zu ziehen, daß auch der ager Romanus einmal eine Epoche der Feldgemeinschaft durchgemacht hat, in der der Prozeß der Eigentumsentwicklung neben der Hofstätte erst das anliegende Gartenland ergriffen hatte, während der Acker erst viel später aus der Flurgemeinschaft ausgeschieden und ins Privateigen-

[1]) N. h. XIX 4, 50: in XII tabulis legum nostrarum nusquam nominatur villa; semper in significatione ea „hortus", in horti vero „heredium".

tum übergegangen wäre. Allein diese Deutung ist leider nicht die einzig mögliche. Zulässig ist noch eine andere, welche an die bereits erwähnte Entwicklung des Privateigentums von der Gebundenheit zur Freiheit anknüpft. Unter heredium versteht die römische Rechtsüberlieferung ein Gut, welches seiner Natur nach bestimmt war, „dem Erben zu folgen",[1]) dessen Veräußerung also jedenfalls in der Zeit, die den Begriff prägte, zugunsten des Erben durch Recht oder Sitte ausgeschlossen oder wesentlich beschränkt war. Als dann das Bedürfnis der fortschreitenden Volkswirtschaft diese Gebundenheit sprengte, ist es begreiflich, daß das Recht der freien Veräußerung zunächst am Ackerland sich entwickelte, während der Kern des Besitzes, die Hofstätte mit dem Gartenland, deren Verlust den Bürger zum Proletarier machte,[2]) noch länger als heredium mit schützenden Schranken umgeben blieb. — Man wird schwerlich leugnen können, daß diese Erklärung sogar eine größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die andere.

Was endlich das letzte Argument Mommsens für das ursprüngliche Gesamteigentum der Sippe betrifft, nämlich das Recht der Gentilen an dem Nachlaß des erblos verstorbenen Sippengenossen, so liegt durchaus kein Grund vor, mit Mommsen anzunehmen, daß es sich hier um eine „Rückkehr der Immobilien in die Disposition des Geschlechts handelt, dem dieselbe eigentlich zusteht".[3]) Auch Sklaven und Viehstand unterliegen diesem Erbrecht, das sich zur Genüge aus dem der Gentilverfassung zugrunde liegenden Familienprinzip erklärt, also keineswegs notwendig ein Gesamteigentum des Geschlechts voraussetzt.[4])

[1]) quae heredem sequerentur, heißt es in der genannten Varrostelle von den bina iugera des Romulus.

[2]) Plinius a. a. O. XIX 19, 51: Romae quidem per se hortus ager pauperis erat; ex horto plebei macellum.

[3]) R. Staatsr. a. a. O. S. 26.

[4]) Daß sich dies Erbrecht nur deshalb auf Sklaven und Vieh erstreckt, weil dieselben „nun einmal zum Grund und Boden gehören", ist eine willkürliche Annahme, für welche auch die von Mommsen angeführte Stelle aus

Noch weniger nachweisbar als der Gesamtbesitz ist die Samtwirtschaft der ursprünglichen Agrargenossenschaft.

Mommsen kann dafür nur ein einziges „positives Indizium" anführen, nämlich das Wort colonia. Dasselbe hat eine doppelte Bedeutung: es bezeichnet die Wirtschaft des einzelnen Bauern (colonus), die Bauernhufe, wie auch die Gesamtheit der irgendwo zusammen angesiedelten Bauern, die Bauernschaft. Nun meint Mommsen, es empfehle sich nicht, diese doppelte Bedeutung als ursprünglich anzunehmen, es sei vielmehr „der mit der späteren Wirtschaftsweise in Widerspruch stehende Singular darauf zurückzuführen, daß anfänglich die coloni als Gesamtheit wirtschafteten". Colonia sei also ursprünglich die „in ältester Zeit von allen an der Samtwirtschaft beteiligten coloni bestellte Flur".[1])

Aus dieser Annahme würde folgen, daß die Anwendung des Wortes auf den Einzelhof erst das Ergebnis des Überganges von der Gemeinwirtschaft zur Individualwirtschaft ist. Eine Konsequenz, die doch zu starken Bedenken Anlaß gibt. Denn der Bedeutungswechsel — zuerst gemeinwirtschaftlich organisiertes Genossenschaftsland, dann Einzelwirtschaft! — ist ein so radikaler, daß uns nur sehr zwingende Gründe bestimmen könnten, einen solchen Übergang des Begriffes von dem einen System auf das andere, grundsätzlich verschiedene anzunehmen. Nun beruht aber die Begründung Mommsens auf einem Zirkelschluß. Er meint: die älteste Feldflur habe colonia heißen müssen und habe allein so heißen können, weil eben der ursprüngliche Feldbau auf Samtwirtschaft beruhte. Er setzt hier also das, was erst durch die etymologische Erklärung von colonia bewiesen werden soll, bereits als Tatsache voraus! Warum soll ferner der Singular colonia mit der späteren Wirtschaftsweise in Widerspruch stehen? Als ob das Wort mit der Wirtschaftsweise überhaupt etwas zu tun hätte! Colonia ist einfach Kolonen-, d. h. Bauernland, was auf jede Form der Sied-

dem Stadtrecht von Gortyn nichts beweist. Vgl. was ich über diese Frage in Bezug auf das griechische Recht Bd. I S. 12 f. bemerkt habe.

[1]) Staatsrecht III 1, 26 u. 793.

lung, sei es Einzelhufe oder Dorf, und auf jede Form der Bewirtschaftung paßt und daher auch einen Einblick in die Genesis der Agrarverfassung in keiner Weise gewährt. Wir würden die etymologische Mythenbildung auf das sozialgeschichtliche Gebiet übertragen, wenn wir auch nur mit „einiger Wahrscheinlichkeit" annehmen wollten, daß „die ersten coloniae der Zeit einer gemeinwirtschaftlichen Agrarverfassung noch angehören oder naheliegen".[1])

So haben sich alle angeblichen „Überreste des alten Samtbesitzes" als das Produkt willkürlicher Kombinationen herausgestellt. Wie steht es nun aber mit dem Gesamtergebnis dieser Beweisführung: der angeblichen sozialen und wirtschaftlichen Verfassung der alten Geschlechtsgenossenschaften?

Zunächst hat Mommsen, der ursprünglich glaubte, daß Feldgemeinschaft und Geschlechtergemeinde innerlich zusammenhängen, später selbst zugegeben, daß diese Genossenschaften doch keineswegs notwendig als Träger des ursprünglichen Bodeneigentums betrachtet werden müssen, daß als solcher auch andere Verbände, so z. B. der Staat, denkbar sind, wie das ja in der Tat auch vielfach behauptet worden ist.[2]) Aber auch das Bild der von Mommsen vorausgesetzten Wirtschaftsverfassung des Geschlechtsverbandes zeigt recht schwankende und unsichere Züge.

Zwar wird einmal mit voller Bestimmtheit die als Hausmark bestellte Geschlechtsmark als geschichtliche Tatsache vorgeführt

[1]) Wie dies z. B. Weber in seiner Römischen Agrargeschichte behauptet (S. 18).

[2]) Auch Stein, der doch sonst die gens als Träger des agrarischen Kommunismus betrachtet, schließt sich (S. 101) dieser Ansicht an, indem er zugleich die ganz aus der Luft gegriffene Hypothese wieder aufwärmt, wonach die Entwicklung des ager privatus aus dem ager publicus zusammenhängt mit den politischen Fortschritten der Plebs. Der „Eintritt der Plebs ins römische Staatsgebiet" habe den Kommunismus unhaltbar gemacht, einen vollständigen Umschwung der Eigentumsverhältnisse erzwungen! Und solche Phantasien werden für Geschichte ausgegeben und unmittelbar zu Schlußfolgerungen auf die Gestaltung der sozialen Frage in der Gegenwart verwertet! (S. 103.)

und mit derselben Bestimmtheit eine rein kommunistische Organisation derselben behauptet, d. h. nicht bloß Gesamteigentum der Genossenschaft, sondern sogar gemeinsame Bewirtschaftung und gemeinsame Regelung der Verteilung des Ertrages unter die einzelnen Hausstände.[1]) Eine Ansicht, die Mommsen später im Römischen Staatsrecht noch einmal dahin formuliert hat, daß „der ursprüngliche Feldbau auf einer wie immer geordneten Samtwirtschaft beruht".[2]) Allein diese Samtwirtschaft verschwindet ihm bei anderer Gelegenheit, wo es sich für ihn um die „Erwägung der praktischen Ausführbarkeit" handelt, sozusagen unter den Händen. Es drängt sich ihm nämlich bei dieser Erwägung der Gedanke auf, daß neben Samtbesitz des Bodens ja gleichzeitig Individualbesitz an Sklaven und Vieh bestand und daß dies Nebeneinander beider Besitzesarten „undenkbar sei ohne Annahme einer faktischen Bodenteilung irgendwelcher Art".[3]) Wie sich dieselbe aber gestaltete, wagt er jetzt nicht mehr zu entscheiden!

Er meint: „Wir werden sie nie erraten und noch weniger erraten, inwieferne in die Verteilung des Bodens stabile Ordnungen und Beschlüsse des einstmals wohl mehr als später handlungsfähigen Geschlechtes eingegriffen haben." Damit ist die sonst als geschichtliche Tatsache vorausgesetzte gemeinsame Bodenbestellung und Ertragsregulierung der „Samtwirtschaft" wieder völlig aufgegeben! Denn die Aussonderung von Bodenanteilen für die einzelnen, von der er hier spricht, bedingt ja zugleich Sonderwirtschaft. Dies tritt noch deutlicher da hervor, wo Mommsen die verschiedenen Formen erwägt, welche diese Bodenteilung möglicherweise angenommen hat. Er meint, man könne an einen Turnus in der Benützung der Landlose denken oder an eine Zuweisung des einzelnen Loses auf Lebenszeit oder aber an dauernde Zuteilung an die Genossen mit Einschluß ihrer Nachkommenschaft, „so daß, da beim Erlöschen der Familie auch das bewegliche Gut an das

[1]) R. G. a. a. O.

[2]) Staatsrecht III (1) 793.

[3]) Ebd. S. 25.

Geschlecht zurückfällt, das Fehlen des individuellen Bodeneigentums nur im Ausschluß des Verkaufsrechtes zum Vorschein kommt". Ja, er ist sogar geneigt, diesen letzteren Rechtszustand, bei dem kaum mehr von einem Samteigentum, geschweige einer Samtwirtschaft die Rede sein kann, für den wahrscheinlichsten zu halten!

So erscheint die kommunistische Agrargenossenschaft bei ihrem genialsten Verteidiger, der ihr Bild in so klaren und scharfen Umrissen vor uns erstehen ließ, am Ende doch wieder als ein ganz nebelhaftes Gebilde, das sich ihm selbst bei näherem Zusehen so gut wie völlig verflüchtigt. Was bleibt uns da anderes übrig als das resignierte Geständnis, daß, was etwa die älteste Agrarverfassung an gemeinwirtschaftlichen Elementen enthalten haben mag — und wer wollte diese Möglichkeit leugnen? — spurlos untergegangen ist. Kein Wunder, wenn man erwägt, wie sehr „dem gesamten römischen Agrarwesen die Tendenz eingepflanzt war, frühzeitig modernen wirtschaftlichen Gesichtspunkten zugänglich zu werden",[1]) wie fortgeschritten demgemäß — man darf wohl sagen, wie relativ modern — die Zustände waren, welche uns schon in der ältesten Rechtsaufzeichnung Roms, im Zwölftafelrecht, entgegentreten. Das Privateigentum erscheint hier — im 5. Jahrhundert v. Chr.! — in so ausgebildeter Gestalt, die Mobilisierung des Grundes und Bodens ist soweit fortgeschritten, daß, wenn das agrarische Eigentum auf römischem Boden eine gemeinwirtschaftliche Entwicklungsphase durchgemacht hat, dieser Zustand unmöglich, wie Mommsen glaubt, „bis in verhältnismäßig späte Zeit" bestanden haben kann. Hier könnte nur eine Epoche der Volksgeschichte in Frage kommen, die weit jenseits aller und jeder Überlieferung liegt.

Nun hat man freilich gemeint, schon der Staatsbegriff Roms spreche für den Kommunismus der römischen Vorzeit. „Der Staat wie die Gemeinde" — sagt Nissen — „wird von den Römern als eine vermögensrechtliche Gemeinschaft aufgefaßt, an der alle Bürger beteiligt sind. Nach dieser Auffassung gehört der

[1]) Weber a. a. O. S. 52.

Grund und Boden in den Provinzen dem römischen Volke und wird den bisherigen Inhabern nur auf Widerruf gegen eine Abgabe zur Benützung überlassen; anderseits ist es ganz folgerichtig, wenn der Reinertrag aus diesen Landgütern des Volkes (praedia populi Romani) zu dessen Gunsten verwandt, sogar in der Form einer Staatsrente an die Bürger ohne die mindeste Gegenleistung gezahlt wird." Es ist „die Samtwirtschaft" in der durch ihren riesenhaften Umfang bedingten Entartung.[1]) Dagegen ist zu erwidern, daß sich dieser Staatsbegriff zur Genüge aus der Eigenart des antiken Stadtstaates erklärt und uns daher ganz ähnlich auch in der griechischen Polis entgegentrat.[2]) Im Boden des Stadtstaates wurzelt diese „riesenhafte Samtwirtschaft", nicht in einem agrarischen Kommunismus der Vorzeit.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Wenn schon das Eigentumsrecht des 5. Jahrhunderts einen verhältnismäßig modernen Charakter zeigt, so erscheint vollends ein paar Jahrhunderte später, d. h. seit der Zeit, in der uns ein etwas genauerer Einblick in die römische Volkswirtschaft möglich ist, die angedeutete individualistische Tendenz in der ökonomischen Entwicklung Roms aufs schärfste ausgeprägt.

Wie bezeichnend ist es für den Gesamtcharakter des römischen Wirtschaftslebens seit dem 3. Jahrhundert, daß gerade das Gebiet des Gemeinbesitzes, der ager publicus, und das Gebiet der Gemeinwirtschaft, die öffentliche Verwaltung, zum Tummelplatz eines zügellosen wirtschaftlichen Interessenkampfes wurden! Verhältnisse, die zur Entstehung der schlimmsten sozialen Ungleichheit wesentlich mit beigetragen haben.

---

[1]) Italische Landeskunde II (1), 1902, S. 82 f.

[2]) Siehe Bd. I S. 332 ff.

Je mehr die alte Bauernschaft, die plebs rustica, an Bedeutung für das staatliche Leben verlor, um so mehr wurde auch die alte agrarische Mittelstandspolitik, welche auf dem öffentlichen Land durch Assignationen und Koloniengründung immer wieder neue Bauernhufen geschaffen, durch die kapitalistischen Tendenzen in den Hintergrund gedrängt. Indem der Staat gewaltige Strecken des mit der Entwicklung Roms zum italischen Großstaat ins Ungeheure gewachsenen öffentlichen Eigentums an Land der beliebigen Besitzergreifung und damit der freien Konkurrenz preisgab[1]) — eine Konkurrenz, in der der kleine Besitzer oder gar Besitzlose hinter dem kapitalkräftigen Mitbewerber durchaus zurückstand, erwuchs hier — auf dem Gemeinlande! — der große Besitz und die große Güterwirtschaft zu riesenhaften Dimensionen. Ein „unerhörter agrarischer Kapitalismus",[2]) dem ein Gesetz über den Maximalerwerb am Domaniallland zu spät zu steuern versuchte, so daß — nach einer kaum sehr übertreibenden Berechnung — zuletzt nicht weniger als hundert Quadratmeilen italischen Bodens von einer kleinen Minderheit zu Unrecht besessen wurden![3]) Ein Raub an der Volkskraft, der immer wieder von neuem den sozialen Klassenkampf entfesselte und nicht eher sein Genüge fand, als bis durch die grundsätzliche Umwandlung des Besitzes an italischem Gemeinland in ager privatus das rein privatwirtschaftliche Prinzip auch auf dem gemeinen Lande den definitiven Sieg errungen hatte.

Und was von dem Gemeinbesitz des Staates gilt, das gilt recht eigentlich von der Staatswirtschaft. Indem der Staat die wichtigsten Verwaltungszweige, Steuererhebung und öffentliche Arbeiten, aus der Hand gab und durch Verpachtung an Unternehmer an die Privatspekulation auslieferte, schränkte er selbst das Gebiet öffent-

[1]) Dem „grassari in possessionem agri publici", wie Livius VI 5 die Volkstribunen die Profitwut der Großen bezeichnen läßt. Vgl. Appian b. c. I 7.

[2]) Nach dem treffenden Ausdruck von Weber, Handwörterb. d. Staatsw. Suppl.Bd. „Agrarische Verhältnisse im Altertum" S. 10.

[3]) Nissen, Italische Landeskunde II 1, 30 u. 87.

licher Gemeinwirtschaft in wahrhaft verhängnisvoller Weise ein und zog mit seinen eigensten Lebenskräften die Geldoligarchie groß, die mit der Ausdehnung ihres Spekulationsbereiches über die ganze Mittelmeerwelt selbst zu einer Weltmacht im Weltreich geworden ist.

Durch diese völlige Verleugnung des Sozialprinzips hat sein berufenster Vertreter, der Staat, wahrhaft zerstörend auf den gesellschaftlichen Organismus eingewirkt, zumal gleichzeitig eine ganze Reihe anderer politischer und sozialökonomischer Momente diese Zersetzung beschleunigen halfen.[1])

Es würde hier zu weit führen, den ganzen geschichtlichen Prozeß, in dem auf dem Boden der freien wirtschaftlichen Konkurrenz und der politischen Freiheit und Gleichheit die schrankenlose Kapitalherrschaft emporwuchs, im einzelnen zu schildern. In gigantischen Formen wiederholt sich hier, was uns teilweise schon in den letzten Zeiten von Hellas entgegentrat. Und die entscheidenden Züge sind ja allbekannt: die zunehmende Aufsaugung der Bodenrente von seiten des Kapitals durch Auswucherung bäuerlichen Klein- und Mittelbesitzes, das Legen zahlloser Bauernstellen durch Auskauf oder Austreibung und das unaufhaltsame Umsichgreifen des rein kapitalistischen Betriebes der Bodenwirtschaft, der großen Weidegüter und Plantagen, die systematische Verdrängung freier Tagelöhner und Pächter durch unfreie Arbeiter und als notwendige Folgeerscheinung die Entstehung eines zahlreichen ländlichen Proletariats, für das es meist keine andere Hoffnung mehr gab, als die Verwertung seines Bürgerrechtes in Rom, das aber freilich durch seine Masseneinwanderung in die Hauptstadt nur dazu beitrug, die auch hier ohnehin schon schwer genug fühlbare Störung des sozialen und ökonomischen Gleichgewichts aufs empfindlichste zu steigern.

Hier am Sitze der politischen und finanziellen Aristokratie,

[1]) Vor allem die kriegerische Expansionspolitik, welche die Bauernschaft dezimierte und den Verfall der Bauernwirtschaft vielfach beschleunigte, während die Kriege den Sklavenherden des Großgrundbesitzes stets neues Material zuführten.

in deren Händen die Reichtümer einer Welt zusammenströmten,[1]) trat das ungeheure Übergewicht des Kapitalismus im Wirtschaftsleben recht sinnenfällig vor Augen. Schon in republikanischer Zeit hatten die mittleren und unteren Volksschichten der Großstadt die bittere Erfahrung zu machen, daß ein stetig wachsender Teil des Stadtbodens für den Palästebau der Großen, für das immer unersättlicher werdende Bedürfnis einer überreichen Minderheit in Beschlag genommen wurde.[2]) Wie auf dem platten Lande das Latifundium den Bauernhof verschlang, so griffen in der Weltstadt die Bauten der Reichen auf Kosten des alten Familienhauses um sich. Zahlreiche Behausungen kleiner Leute fielen ihnen zum Opfer, deren Insassen sich meist in eine Verschlechterung oder Verteuerung des Obdaches fügen mußten.[3]) Dazu kam das Umsichgreifen der kapitalistischen Spekulation im ganzen großstädtischen Wirtschaftsleben: die künstliche Steigerung der Boden- und Häuserwerte durch Baustellenwucher und Häuserspekulation, die Monopolwirtschaft und Mietstyrannei des gewohnheitsmäßigen Wohnungsvermietertums, für das der Hausbesitz eine der ergiebigsten Einkommensquellen bildete und das bei dem ungesunden Bevölkerungswachstum der Stadt und der dadurch gesteigerten Wohnungsnot nur zu leicht in die Lage kam, dieses Einkommen auf Kosten der Mietsbevölkerung mühelos zu steigern, endlich die ungesunde Konzentrierung des städtischen Grund- und Hauseigentums, welches die Ausbeutung des Monopols zuungunsten der großen Masse noch wesentlich förderte. Wir begegnen in Rom Leuten, die nicht nur, wie z. B. Cicero, mehrere Miethäuser, sondern ganze Straßen und Häuserviertel ihr

[1]) Patimur multos iam annos et silemus, cum videamus ad paucos homines omnes omnium nationum pecunias pervenisse, heißt es einmal in den Verrinen Ciceros II 5, 126.

[2]) Die Belege zum folgenden gibt mein Buch „Die Übervölkerung der antiken Großstädte", 1884. Vgl. dazu die ergänzenden Ausführungen über die Wohnungsnot der antiken Großstädte in meinem Buch „Aus Altertum und Gegenwart", 1. Bd. 2. Aufl. 1910, S. 199 ff. (Die Wohnungsnot der antiken Großstädte).

[3]) Juvenal III 166: magno hospitium miserabile!

Eigen nannten. Und während man sich von einem Häuserspekulanten und Baustellenwucherer großen Stils, von Crassus, erzählte, er habe nach und nach die halbe Stadt Rom zusammengekauft,[1]) sehen wir einen großen Teil der Bevölkerung in Mietskasernen zusammengepfercht, die bis unter das Dach, ja zum Teil sogar bis hinunter in die Keller bewohnt waren. Welch ein Abstand zwischen den immer prunkvolleren, mit allem Raffinement des Luxus ausgestatteten Palästen der Reichen und den elenden Dachkammern, zu denen man bis an 200 Stufen emporsteigen mußte, zu den finsteren Proletarierwohnungen, in welche man nicht aufrecht eintreten konnte,[2]) ganz zu schweigen von den „engen Zellen", welche die Behausung der unfreien Bevölkerung bildeten, oder der völligen Obdachlosigkeit der Ärmsten der Armen, die mit einem Nachtlager unter öffentlichen Hallen oder auf den Stufen der Tempel vorlieb nehmen mußten!

Wie wenig gegenüber der rohen Selbstsucht des römischen Kapitalismus das allgemeine Interesse zur Geltung kam, zeigt auch ein Vergleich der Behausungen der Toten. Welch ein Kontrast zwischen dem Prunk und Glanz der Grabmäler der Reichen an allen Landstraßen und dem furchtbaren Massengrab der Armen vor dem Esquilinischen Tor, das erst in den dreißiger Jahren v. Chr., als die Gesundheitsgefährlichkeit dieses „Schindangers" unerträglich geworden war, dem Mäcenas zur Sanierung überlassen wurde: das commune sepulcrum der misera plebs, wie es Horaz in seiner berühmten Schilderung nennt, der ager albis ossibus informis, wo — wie die modernen Ausgrabungen ergaben — Menschen, Tiere und Unrat aller Art durcheinandergehäuft lagen! Welch eine Fülle menschlichen Elends offenbart sich allein in dem Wort des Horaz über die „angustis eiecta cadavera cellis", in dem so recht drastisch der traurige Zusammenhang zwischen den Behausungen der Toten und denen der Lebenden zum Ausdruck kommt.

[1]) Plutarch Crassus 2. Dazu mein Buch über die Großstädte S. 107.

[2]) Martial I 117, 7; II 53; III 30. Horaz Sat. I 8, 8. Cicero Phil. II 27.

Und dabei fand die besitzlose Mietsbevölkerung dem Kapital gegenüber ebensowenig einen genügenden Schutz im Recht wie draußen auf dem Lande der kleine Bauer und Feldarbeiter. „Es lag nicht im Sinne der Juristen, solchen untergeordneten Leuten einen besonderen Rechtsschutz angedeihen zu lassen.“[1]) Der so ganz dem kapitalistischen Interesse entsprechende Begriff des Eigentums als eines möglichst absoluten Verfügungsrechtes über die Sache ist gerade auf dem Gebiete des Mietsrechtes mit rücksichtsloser Konsequenz durchgeführt. Das Recht des „Hinauswerfens“ und „Nichtwiederhereinlassens“, das expellere, repellere, eicere, spielt hier eine weit größere Rolle, als das Recht des Mieters, wie denn überhaupt den beati possidentes eine diskretionäre Gewalt eingeräumt war, welche das Übergewicht des Hausbesitzes über die große haus- und heimatlose Mehrheit der Bevölkerung noch wesentlich verstärkte.[2]) Es sind Verhältnisse, für die recht eigentlich das Wort erfunden zu sein scheint: „Etsi habitatione iunguntur, mente disiuncti sunt.“ Und dabei war der Druck dieser Verhältnisse um so empfindlicher, als gleichzeitig die besitzende Klasse auch im städtischen Arbeitsleben den besitzlosen oder besitzesarmen Erwerbsschichten durch die massenhafte Verwendung von Unfreien und Freigelassenen den Konkurrenzkampf erschwerte und der freien Arbeit den Nahrungsspielraum beengte.

Es würde zu weit führen, hier diese weitverbreitete Brotlosigkeit und geringe Verwertbarkeit der Arbeitskraft näher zu schildern. Es sei hier nur auf jene berüchtigten Kontrakte hingewiesen, durch welche sich nicht selten freie Bürger in die Gladiatorenschule verkauften! Wie armselig muß das Leben gewesen sein, das diese Elenden um so geringen Preis losschlugen! Eines der schwärzesten Nachtstücke des sozialen Jammers, der hinter dem Glanz der Weltstadt sich verbarg.

Nun stand ja allerdings die Masse dieser Entwicklung der Dinge nicht völlig wehrlos gegenüber. Sie besaß in ihrem Stimmrecht eine Waffe, um der Plutokratie weitgehende wirtschaftliche

[1]) Pernice Labeo I 467.

[2]) Siehe mein Buch „Aus Altertum und Gegenwart“ 1. Bd. 2. Aufl. S. 225.

Konzessionen zu ihren Gunsten abzuzwingen, die zum Teil ganz im Sinne jenes demokratischen Staatssozialismus waren, den wir bereits in den hellenischen Demokratien kennen lernten. Die von der Demagogie durchgesetzten regelmäßigen Kornverteilungen an die Bevölkerung Roms führten einen Teil der Produktion des gewissermaßen als Gemeingut des römischen Volkes betrachteten Provinzialbodens jahraus, jahrein in die Hand der plebs urbana. Und anderseits wetteiferten die Mitglieder der herrschenden Klasse selbst, durch Spenden und Lustbarkeiten für das souveräne Volk die Befugnis zur Verwaltung und Ausbeutung dieses Volkbesitzes zu erkaufen.

Allein so gewaltig das Patrimonium der Armut auch war, welches die Stadt dieser staatlichen und privaten Munifizenz verdankte, daran war doch nicht zu denken, daß dasselbe auf die Dauer als ein ausgleichendes Moment in dem System der Güterverteilung gewirkt hätte.

Zunächst wird man bei der römischen Geld- und Grundaristokratie in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit gewiß nicht den Sinn für ausgleichende Gerechtigkeit suchen dürfen, den man ihr optimistisch genug zugetraut hat.[1]) Die Überzeugung, daß die überwältigende Machtstellung der Plutokratie eigentlich ein soziales Unrecht sei und ihr gleichsam die moralische Verpflichtung auferlege, das verletzte Gefühl der Massen mit diesem Unrecht zu versöhnen und einen Teil des größeren Besitzes neben dem egoistischen eignen Genuß zum Besten der Gesamtheit der Gesellschaft in Umlauf zu setzen, — die hat hier gewiß recht wenig mitgesprochen. Für die meisten war diese Liberalität — wie es Cicero in der Pflichtenlehre ganz offen zugibt[2]) — eben nur ein notwendiges Übel: der Preis, den sie für den Besitz der Amtsgewalt und damit für die

[1]) Jhering, Geist des röm. Rechts II³ (1) S. 250 ff. Vgl. dagegen meine Ausführungen, Übervölkerung der antiken Großstädte S. 50 ff.

[2]) De off. II § 60: ... tota ratio talium largitionum genere vitiosa est, temporibus necessaria. Warum hier, wie Jhering meint, nur der homo novus aus Cicero sprechen soll, sehe ich nicht ein.

Möglichkeit weiterer Bereicherung bezahlten. Sie diente also zuletzt auch nur wieder dazu, die Reichen noch reicher zu machen, die soziale Kluft noch mehr zu erweitern. Anderseits arbeitete die planlose und verschwenderische Almosenwirtschaft, wie sie diese private Liberalität und — in kolossalem Maßstab — das Institut der „Frumentationen" darstellte, geradezu auf eine Vermehrung des Massenelends hin, da sie die Arbeitsscheu begünstigte,[1]) die Löhne drückte und so immer weitere Volksschichten in die Sphäre des Proletariats herabzog, während sie gleichzeitig durch die Anziehungskraft, die sie auf die Armut in ganz Italien ausübte, eine ungeheure Vermehrung des Massenproletariates der Hauptstadt herbeiführte.

So hebt Sallust unter den Elementen der catilinarischen Umsturzbewegung besonders jene arbeitskräftigen Leute hervor, die früher in der Landwirtschaft ein dürftiges Leben mit ihrer Hände Arbeit gefristet hatten, jetzt aber, durch die privaten und staatlichen Spenden angelockt, das müßige Herumlungern in der Stadt der mühsamen und wenig lohnenden Arbeit vorziehen gelernt hatten.[2]) „Familienväter" — klagt Varro — „haben die Sichel und den Pflug verlassen und wollen ihre Hände lieber im Theater und Zirkus rühren als auf dem Saatfeld und im Weinberg."[3]) „Die Kornspenden" — sagt Appian —, „welche den Armen allein in Rom zuteil werden, führen dort das arbeitsscheue und freche Bettelproletariat aus ganz Italien zusammen."[4]) Kein Wunder, daß die regelmäßig aus den öffentlichen Kornmagazinen unterstützte städtische Plebs bis zum Jahre 46 auf nicht weniger als 320000 Köpfe anschwoll[5]) und die jährliche Ausgabe für diese schmarotzenden Kostgänger des

[1]) Cicero pro Sestio § 103: iucunda res plebei; victus enim suppeditabatur large (?) sine labore. Repugnabant boni, quod et ab industria plebem ad desidiam avocari putabant et aerarium exhauriri videbant.

[2]) Catilina 37.

[3]) De r. r. praef. 3.

[4]) b. c. II 120.

[5]) Sueton Cäsar 41.

Staates nach einer allerdings nur annähernden Schätzung von etwa 10 Millionen Sesterzen im Jahre 73 auf 30 Millionen im Jahre 62, auf 40 Millionen im Jahre 56 und auf nahezu 77 Millionen im Jahre 46 gestiegen ist![1]) Ein Übermaß, das ja durch Cäsar eine gewisse Einschränkung erfuhr, aber doch nur eine solche, die an den schlimmen ökonomischen und sozialen Folgen des Instituts nichts Wesentliches zu ändern vermochte. Hat doch gerade unter dem Cäsarismus das System der Volksbeschenkung und Volksbelustigung einen Umfang angenommen, daß schließlich dem Kaiser Aurelian sein Stadtpräfekt sagen konnte: „Nun fehle bloß noch, daß dem Pöbel die gebratenen Tauben in den Mund flögen!

Man kann sich von der Demoralisation, welche dieser ungeheuere soziale Parasitismus über die weitesten Volksschichten verbreitete, kaum eine genügende Vorstellung machen. Die treffendste Charakteristik enthält die Parole des römischen Stadtpöbels: „panem et circenses“, eine Parole, die ungefähr dasselbe besagt, wie ein neueres, auch durch irrationelle Almosenwirtschaft hervorgerufenes Volkslied:

„Nun fahret zum Henker ihr Grillen und Sorgen,
Das Land ist uns schuldig, nun sind wir geborgen.“

Eine Hoffnung, die freilich niemals ganz befriedigt werden konnte, da natürlich auf die öffentliche Kornunterstützung allein selbst eine Proletarierexistenz nicht zu begründen war. Sie gewährte ja nur das Minimum des Brotbedarfes und zwar nach demselben niedrigen Maßstab bemessen, wie er für Sklaven- und Gefangenenkost üblich war, während die übrigen Bedürfnisse ungedeckt blieben und zudem noch bei der Beschränkung der Spende auf die erwachsenen Bürger Frauen und Kinder meist leer ausgingen. Wenn daher das Institut auf der einen Seite die Not des kleinen Mannes erleichterte, so trug es auf der andern doch immer wieder dazu bei, ihn zur Unzufriedenheit zu reizen, seine Begehrlichkeit aufzustacheln.[2])

[1]) Nach der Berechnung Marquardts, Röm. Staatsverwaltung II 114, und Hirschfelds, Die Getreideverw. i. d. röm. Kaiserzeit, Philol. 1870 S. 12.

[2]) Sallust Hist. III fr. 61 § 19: Nisi forte repentina ista frumen-

Drittes Kapitel.

Die soziale Bewegung im Lichte herrschender Parteianschauungen.

Im umgekehrten Verhältnis zu der sozialgeschichtlichen Bedeutsamkeit der geschilderten Zustände steht der Wert der Überlieferung über die Rückwirkung dieser Zustände auf die Geschichte und das Ideenleben des Volkes.

Gerade in Bezug auf die Geschichte des sozialen Gedankens ist die Tradition für Rom noch ungleich dürftiger als für Hellas.

Welch ein Gegensatz zu Athen zeigt sich allein darin, daß den Römern eine wahrhaft politische Komödie fehlte! Was die Demokratie von Athen nur auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung ertrug, war von vorneherein unmöglich in der aristokratischen Republik, wo die Polizei von einem oligarchischen Cliquenregiment abhing und Schauspieler und Dichter überwiegend auf die Gunst der Optimaten angewiesen waren. Ein selbständiger Geist wie Näbius, der es wagte, die Bühne zu einer Stätte der freien Kritik zu machen, büßte seine Kühnheit mit dem Exil. „Leid drohen die Meteller Näbius dem Dichter", das konnte sich jeder gesagt sein lassen, der etwa den Versuch des Näbius erneuern wollte. Ein Aristophanes war auf diesem Boden undenkbar! Gewiß haben auch in Rom Tausende von armen Teufeln über den „Unsinn" und die „Verrücktheit" der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung reflektiert, gewiß hat sich auch die Phantasie römischer Proletarier an einem kommunistischen Paradies berauscht, aber auf der Bühne ist die revolutionäre Kritik der Gesellschaft schwerlich recht zum Wort gekommen.

taria lege munia vostra pensantur: qua tamen quinis modiis libertatem omnium aestumavere, qui profecto non amplius possunt alimentis carceris. Vgl. auch die Rede des M. Ämil. Lepidus mit Bezug auf die Suspension der Kornverteilungen ebd. I fr. 41 § 11: Populus Romanus, paulo ante gentium moderator, exutus imperio, gloria, iure, agitandi inops despectusque ne servilia quidem alimenta reliqua habet.

Für das römische Lustspiel war eben von Anfang an nicht die politische Komödie des Athens des 5. Jahrhunderts, sondern das harmlosere Sittenstück Menanders und seiner Genossen Muster und Vorbild. Es bleibt sogar lange Zeit ein Spiel aus der Fremde, das nicht einmal den Schauplatz seiner Geschichte nach Rom zu verlegen wagt. Und wenn man dann später auch von der fabula palliata, vom Drama im Griechenkostüm zur Schöpfung eines nationalen Lustspiels fortschritt, so scheint doch auch hier der Schauplatz meist außerhalb Roms, in den kleinen Landstädten gewesen zu sein, und die Haltung gegenüber der Tagespolitik ist offenbar auch jetzt noch im allgemeinen eine recht zurückhaltende geblieben. Zwar meint Cicero einmal, daß trotz der großen Mannigfaltigkeit von Sentenzen im römischen Lustspiel niemals eine als Anspielung auf die Zeitverhältnisse verwertbare Stelle vorkam, die dem Volke entgangen oder nicht vom Schauspieler selbst hervorgehoben worden wäre.[1]) Allein wir sehen gerade aus dieser Bemerkung, daß die Kritik des Dichters meist eine mehr indirekte, die Nutzanwendung auf die Tagesinteressen wesentlich Sache des Hörers war. Daß eine öffentliche Persönlichkeit, die im Theater anwesend war, „nicht einmal von den Schauspielern verschont wurde", erscheint in demselben Zusammenhang als etwas ganz Außergewöhnliches und Demütigendes.

Immerhin würde diese Komödie, die als fabula tabernaria meist in der bescheidenen Behausung von kleinen Leuten, unter Handwerkern, Krämern usw. spielte, manche wertvollen Einblicke in das Denken und Empfinden des Volkes gewähren. Aber gerade hier, wo unser Interesse beginnt, versagt die Überlieferung völlig. Aus den kümmerlichen Überresten der togata ist für uns nichts zu entnehmen.

Dieser Zustand der dramatischen Dichtung und ihrer Überlieferung schafft eine Lücke, welche der Geschichtschreiber der Gesellschaft um so schmerzlicher empfindet, als ihn auch sonst die Tra-

[1]) Cicero pro Sest. 118.

dition fast völlig im Stiche läßt. Die vernichtende Katastrophe, welche die originalen zeitgeschichtlichen Quellen für die Erkenntnis der letzten Jahrhunderte der Republik bis auf die Zeit Ciceros und Cäsars getroffen hat, macht eine wirkliche Geschichte der sozialen Bewegung unmöglich. Fast alles, was auf die inneren Triebkräfte und den Ideengehalt dieser Bewegung ein Licht werfen könnte, ist ja für uns verloren. Die ganze offenbar massenhafte Literatur von Monographien und zeitgenössischen Geschichtswerken, von Denkwürdigkeiten, Autobiographien und Pamphleten, von Volks-, Senats- und Gerichtsreden, die öffentlichen Akten, wie z. B. die Senatsprotokolle, alles ist außer dürftigen Bruchstücken zugrunde gegangen. Die uns noch vorliegende spätere Literatur aber, die aus den verlorenen Quellen geschöpft hat, ist in sozialgeschichtlicher Hinsicht von unglaublicher Dürftigkeit.

Entweder haben wir es mit eleganten Effektbildern der Schulrhetorik zu tun, wie bei den plutarchischen Biographien, oder mit hohlen Deklamationen und Raisonnements der Schulphilosophie, einer Geschichtsauffassung, die auch nicht entfernt an eine historische Erforschung und Analyse der sozialpsychischen Faktoren dachte und sich mit nichtssagenden moralisierenden Betrachtungen über Sittenverfall u. dgl. begnügte, um die Genesis großer sozialer Kämpfe zu erklären. Und wer wollte auch von diesen Literaten der Kaiserzeit, von einem Plutarch, Appian und Cassius Dio, denen das innere Leben der Republik schon in nebelhafter Ferne lag, etwas anderes erwarten! Dazu kommt, daß in dieser ganzen Geschichtschreibung alles Interesse sich auf das biographische, das politische und militärische Interesse konzentriert, das wichtigste sozialgeschichtliche Tatsachenmaterial einfach beiseite gelassen wird. Sogar ein Werk, wie das Appians, welches das Revolutionszeitalter von den Gracchen bis auf Cäsar zum Gegenstand einer monographischen Darstellung macht, bietet fast ausschließlich Kriegsgeschichte. Die einzige wirtschafts- und sozialgeschichtliche Erörterung von Belang, die sich bei ihm findet, die berühmten, die Geschichte der Gracchen einleitenden wertvollen Bemerkungen über den ager publicus, sind

nicht sein Eigentum, sondern stammen aus der verlorenen Quelle, die er hier ausgeschrieben hat. Der kaiserliche Advokat schreibt eben auch nur als Rhetor, dem die Probleme historischer Forschung fremd sind. Von sozialhistorischem Verständnis und Interesse vollends ist bei diesem Geschichtschreiber der Bürgerkriege keine Rede. Wie bezeichnend ist allein seine Verhöhnung der armen Schlucker, die „ins Dunkel des Privatlebens gebannt, weil sie nichts Besseres zu tun haben und einen Trost für ihre Armut brauchen, auf die Philosophie sich werfen und auf die Reichen und die Leute in Amt und Würden schmähen, aber damit nicht sowohl ihrer angeblichen Mißachtung von Reichtum und Macht Ausdruck geben, sondern dem puren Neid"![1]) Was hätte so viel Engherzigkeit und hochmütige Beschränktheit für die Geschichte der sozialen Ideen leisten können!

Besser scheint es mit den letzten Jahrzehnten der Republik zu stehen. Für sie besitzen wir originale Werke der Demokraten Cäsar und Sallust und die zahlreichen Schriften und Korrespondenzen eines Augenzeugen und Mithandelnden wie Cicero. Eine Literatur, die uns einen Einblick in das Detail der geschichtlichen Vorgänge gestattet wie für keinen andern Zeitraum der alten Geschichte. Allein welch eine Enttäuschung erleben wir auch hier, wenn wir die Überlieferung auf ihren sozialgeschichtlichen Gehalt hin prüfen!

Cäsars Denkwürdigkeiten über den Bürgerkrieg beschränken sich absichtlich auf das politisch-militärische Gebiet. Die soziale Frage wird nur gelegentlich gestreift und auch da nur, um die sozialrevolutionären Anhängsel der Volkspartei zu desavouieren und sich gegen Demagogen wie Cölius Rufus auszusprechen, der im Jahre 48 — obwohl damals noch ein Anhänger Cäsars — in ausgesprochenem Gegensatz zu dem von diesem veranlaßten gemäßigten Schuldgesetz den — allerdings vergeblichen — Versuch machte, durch das Volk alle Forderungen aus Darlehen überhaupt und noch dazu die laufenden Hausmieten auf

[1]) R. G. XII 28.

ein Jahr kassieren zu lassen![1]) Dagegen erfahren wir aus diesen allerdings unvollendet gebliebenen Memoiren kein Wort davon, daß schon im nächsten Jahre (47) ein anderer Cäsarianer, der Volkstribun Dolabella, durch eine Straßenemeute, durch Mord und Brand ein ähnliches Gesetz über den Erlaß der Hausmieten und Schulden zu erzwingen suchte,[2]) eine revolutionäre Bewegung, die sogar die vestalischen Jungfrauen zur Flucht veranlaßte und den cäsarianischen Senat nötigte, das Vaterland in Gefahr zu erklären! Freilich hat Dolabella nicht, wie Rufus, der nach seinem Mißerfolg in Rom zu dem verzweifelten Mittel einer Sklavenempörung griff, der cäsarianischen Sache den Rücken gekehrt, sondern ist später von Cäsar trotz seiner Vergangenheit wieder zu Gnaden angenommen worden!

Überhaupt ist die Stellung Cäsars zu den hier in Betracht kommenden Fragen eine recht unsichere. Während er sich in seinen Memoiren rühmt, mit seinem Schuldgesetz das Möglichste zur Aufrechterhaltung des Kredits getan zu haben und eine Charakteristik dieses Gesetzes gibt, die es viel weniger radikal erscheinen läßt, als es in Wirklichkeit war,[3]) hat er selber kein Bedenken getragen, nach dem Triumph seiner Sache auf die sozialistischen Willkürakte jener sozialen Demagogie zurückzugreifen und zugunsten der ärmeren Mietsbevölkerung, wie zum Schrecken der Hausbesitzer einen einjährigen Erlaß aller kleinen Mieten bis zum Betrage von 2000 Sesterzen (435 Mark) zu dekretieren![4]) Ein Gewaltakt, der

[1]) III 21, 1: ad hominum excitanda studia sublata priore lege (betr. eines sechsjährigen Zinsmoratoriums) duas promulgavit: unam qua mercedes habitationum annuas conductoribus donavit, aliam tabularum novarum, impetuque multitudinis . . . facto etc. Vgl. Cassius Dio XLII 42.

[2]) Cassius Dio XLII 32: *τοὺς νόμους τόν τε περὶ τῶν χρεῶν καὶ τὸν περὶ τῶν ἐνοικίων ἐν ῥητῇ τινι ἡμέρᾳ θήσειν ὑπέσχετο. ὡς οὖν τοῦτο γε προεπήγγελτο καὶ ὁ ὄχλος τά τε περὶ τὴν ἀγορὰν ἀποφράξας κτλ.*

[3]) Siehe Sueton Cäsar 38.

[4]) Cassius Dio XLII 51, eine Maßregel, die später Oktavian wiederholte. Ebd. XLVIII 9.

uns nur durch ein paar kurze Notizen bei Sueton und Cassius Dio bekannt ist, während wir über die Verhältnisse und die Motive, die zu demselben geführt haben, gar nichts Genaueres erfahren. Und doch wäre es für die geschichtliche Würdigung derartiger Akte der sozialpolitischen Gesetzgebung von höchstem Wert, einen wenn auch tendenziösen Bericht des Gesetzgebers selbst zu besitzen!

Freilich hatte Cäsar, der es als sein Ziel proklamierte, auch in wirtschaftlicher Hinsicht der zerrütteten Gesellschaft den ersehnten Frieden zu bringen und sie von der lähmenden Furcht vor der Kassation der Schuldbücher, „der ständigen Begleiterscheinung von Krieg und Brüderzwist", zu befreien, das allergrößte Interesse daran, die Konzessionen, die er nun einmal den Radikalen der Partei hatte machen müssen, möglichst in Vergessenheit geraten zu lassen.

Die offenkundigen oder geheimen Beziehungen zu den Männern des Umsturzes, welche die Gegner weidlich ausschlachteten, waren für den Retter der Gesellschaft eine höchst unbequeme Erinnerung. Und der „Catilina" seines Parteigenossen Sallust ist ja unverkennbar mit zu dem Zwecke geschrieben, diesen Anklagen gegen die cäsarische Politik den Boden zu entziehen. Daher ist auch diese Schrift, die einzige historische, die wir über die Bewegung von einem Zeitgenossen besitzen, ein tendenziöses Parteipamphlet, von dem wir eine objektive Darstellung der sozialen Zeitgeschichte nicht erwarten dürfen.

Für Sallust sind die Träger der catilinarischen Bewegung samt und sonders ein verbrecherisches Gesindel, mit dessen Umsturzplänen die Sache eines Patrioten wie Cäsar nichts zu tun hat. Die Geschichte der Verschwörung erscheint hier unter einem rein moralischen und strafrechtlichen Gesichtspunkt. Statt uns durch eine eingehende Analyse der sozialen und ökonomischen Struktur der Gesellschaft die Genesis der Umsturzbewegung verständlich zu machen, speist uns Sallust mit allgemeinen moralisierenden Betrachtungen ab, die eine Art Sittengeschichte Roms von Äneas bis Cäsar enthalten und zu einer sozialgeschichtlichen Kausalerklärung auch nicht im entferntesten ausreichen.

Die Tatsache, daß bei den Angriffen auf die bestehende Ordnung regelmäßig Angehörige der herrschenden Klasse selbst als Führer erscheinen, wird einzig und allein darauf zurückgeführt, daß diese Klasse, in maßlosen Luxus, in zügellose Schwelgerei und Ausschweifung versunken, ihre jungen Leute selbst auf die Bahn des Verbrechens trieb, wenn sie der ökonomischen Zerrüttung verfielen. Eine Rotte adeliger Taugenichtse ist es, die sich gegen die Gesellschaft auflehnt, weil sie, „einmal an das Lotterleben gewöhnt, dem Genuß nicht zu entsagen vermögen".[1]) Und was sich an solche Deklassierte anschließt, ist nichts als Laster und Verbrechen in allen denkbaren Gestalten. „Wüstlinge, Ehebrecher, Schlemmer, die durch Spiel, Unzucht und Völlerei ihr Vermögen vergeudet, Leute, die sich in Schulden gestürzt haben, um die schlimmen Folgen verbrecherischer Taten abzukaufen, Mörder, Tempelschänder u. a., die vor Gericht schon überwiesen waren oder noch der gerichtlichen Verfolgung entgegensahen, dazu alle die, welche Faust und Zunge durch Bürgerblut und Meineid nährte, kurz alle, die unter dem beängstigenden Druck begangener Verbrechen, der Armut und des Gewissens standen," — das war die geborene Leibgarde eines Demagogen von dem Schlage Catilinas.[2]) Er selbst wird als vollendetes Scheusal geschildert. Kein Verbrechen ist so furchtbar, das ihm sein Geschichtschreiber nicht zutraut. „Sein unreiner Sinn, mit Gott und Welt zerfallen, konnte weder bei Nacht, noch bei Tage mehr Ruhe finden." Einen so aufregenden, zerstörenden Einfluß übte auf seinen Geist das böse Gewissen. — „Auch sein ganzes Äußere trug das Gepräge seiner inneren Zerrüttung."

Daß Verbrechen und Leidenschaft an dem Unternehmen Catilinas ihren reichlichen Anteil hatten, daß alle die geschilderten Elemente in der Bewegung vertreten waren, wird man Sallust ohne weiteres zugeben. Wie aber ein Teil der Catilina zugeschriebenen Greuel ohne Zweifel Erfindung und ein Produkt des unversöhn-

[1]) c. 13.

[2]) c. 14: omnium flagitiorum atque facinorum circum se tamquam stipatorum catervas habebat.

lichen Hasses ist, mit dem ihn die Partei des Besitzes begreiflicherweise verfolgte, so wird man doch wohl bezweifeln dürfen, ob sein Anhang so ausschließlich der Welt des Verbrechens und der schlimmsten sittlichen Verkommenheit angehörte, wie dies Sallust behauptet. Mit dieser Auffassung steht schon der Umstand in Widerspruch, daß — wie Sallust selbst später zugibt — die sozialrevolutionäre „Krankheit damals pestartig einen sehr großen Teil der Bürgerschaft überhaupt ergriffen hatte",[1]) daß das ganze niedere Volk, die ganze „Plebs" überhaupt den Umsturz gewünscht und mit dem Unternehmen Catilinas sympathisiert habe.[2]) Eine Sympathie, die — wie noch in späteren Jahren die Schmückung seines Grabes mit Blumen und Kränzen bewies — den Tod des Mannes lange überdauert hat.

Freilich wird nun auch das Verhalten dieser nach Hunderttausenden zählenden Volksklasse fast ausschließlich von moralischen Gesichtspunkten aus beurteilt, ihre Auflehnung gegen das Bestehende ganz einseitig auf die Niedrigkeit ihres sittlichen Niveaus, auf Neid, Mißgunst und Unzufriedenheit zurückgeführt.[3]) Ein Gesichtspunkt, der ja etwas Richtiges in sich schließt, aber eben doch nur eine Seite der Frage berücksichtigt.

Da ist vor allem das in Rom zusammengeströmte Gaunergesindel, das die Stadt „zu einem wahren Pfuhl des Verbrechens" gemacht hat;[4]) Leute, die „überall durch Sittenlosigkeit und Frechheit es allen zuvortaten, desgleichen andere, die sich auf schmach-

---

[1]) c. 36: tanta vis morbi erat, quae ut tabes plerosque civium animos invaserat.

[2]) 37: sed omnino cuncta plebes novarum rerum studio Catilinae incepta probabat. Wie Fr. Cauer (Ciceros politisches Denken, 1903, S. 73) angesichts dieser von ihm allerdings ignorierten Stelle aus der Charakteristik Sallusts den Schluß ziehen kann, daß revolutionäre Tendenzen nicht bei der armen, erwerbenden Bevölkerung, bei Arbeitern und Kleinbürgern vorhanden waren, sondern nur in andern Bevölkerungsschichten, ist mir unverständlich. Wenn ich mit Sallust das Gegenteil annehme, so urteile ich doch nicht nach einem Analogieschluß aus den heutigen sozialen Gegensätzen, wie Cauer ohne jeden Grund behauptet.

[3]) Ebd.

[4]) Ebd.: Romam sicut in sentinam confluxerant.

volle Weise an den Bettelstab gebracht, kurz alle, denen eine Schandtat oder ein Verbrechen das Verbleiben in der Heimat unmöglich gemacht hatte". Dabei wird der aufreizenden Erinnerungen an die Zeit Sullas gedacht mit ihren massenhaften Konfiskationen und Landaufteilungen an die Armee. „Da sah man einen, den man als gemeinen Soldaten gekannt, einen Sitz im Senate einnehmen, einen andern so reich, daß er auf fürstlichem Fuße lebte. Kam es nun zum Bürgerkrieg, so dachte ein jeder den Sieg auf ähnliche Art zu benützen." — Endlich erscheint als Anhängerschaft des Umsturzes das schon früher erwähnte arbeitslos herumlungernde Proletariat, das die Anziehungskraft der Hauptstadt vom Lande nach Rom gelockt hatte. „Sie und alle andern fanden ihre Rechnung beim Unglück des Staates." Kurz, es sind Leute, die „ohne Eigentum, sittlich verkommen, voll-ausschweifender Erwartungen betreffs der Zukunft den Bestand des Staates ebenso leichtfertig aufs Spiel setzten wie die eigene Existenz".[1])

Als geheime Mitwisser und Förderer der Bewegung erscheinen endlich Leute von der Nobilität selbst, die keiner der genannten Kategorien der Armut, der Verschuldung und des Verbrechens angehörten, sondern nur durch die Unzufriedenheit mit dem herrschenden Regiment bestimmt wurden und von einer Beseitigung desselben freies Feld für ihren Tatendrang und ihren Ehrgeiz erhofften. Überhaupt erscheint ein großer Teil der aristokratischen Jugend, wie der Jugend überhaupt, catilinarisch gesinnt, wofür Sallust ein Motiv überhaupt nicht anzugeben weiß! Er begnügt sich, der Verwunderung Ausdruck zu geben, daß Leute, die in aller Ruhe ein glänzendes oder wenigstens behagliches Leben führen konnten, das Ungewisse dem Gewissen, den Krieg dem Frieden vorzogen.[2])

[1]) Auch außerhalb Roms tritt in der Bewegung der kriminelle Krankheitsstoff besonders hervor. Neben dem Proletarier pflanzt in Etrurien die Fahne der Empörung auf „das Raubgesindel jeder Art, von dem es in jener Gegend wimmelte, und sullanische Kolonisten, die infolge liederlichen Lebenswandels mit ihrem Raub fertig geworden waren". c. 28.

[2]) c. 17.

Als das einzige Element, dessen revolutionäre Sympathien einigermaßen berechtigt erschienen, werden die Angehörigen der von Sulla Geächteten genannt, die von einem Umschwung der Dinge den Wiedergewinn ihrer geraubten Habe und ihrer bürgerlichen Rechte erhofften, sowie die durch die sullanischen Landaufteilungen um all ihr Hab und Gut gekommene Bevölkerung eines Teiles Etruriens, die in ihrem Elend und ihrer Erbitterung über das erlittene Unrecht ebenfalls eine Umwälzung herbeisehnte.[1]) Aber was bedeutet dieses Element im Verhältnis zu der Gesamtheit der nach Sallust am Umsturz beteiligten oder mit ihm sympathisierenden Massen? Es bleiben nach dieser Schilderung immer noch Hunderttausende, die weiter nichts als Neid und Begierde antreibt, wie eine einzige große Räuberschar über die Gesellschaft herzufallen.

Daß an der revolutionären Gärung in diesen Massen alle die bösen Instinkte und die Einflüsse der gefährlichen Elemente beteiligt waren, die Sallust nennt, ist ja ohne weiteres klar. Aber ebenso klar ist es, daß der Versuch, diese tiefgehende und allgemeine Bewegung auf das Niveau einer kriminalgeschichtlichen Episode herabzudrücken, der Wirklichkeit nicht entfernt gerecht wird. Es bleibt bei diesem Tendenzgemälde völlig unbeachtet, daß die oligarchisch-plutokratische Klassenherrschaft, die Sallust selbst als eine „unerträgliche" bezeichnet, und der Klassenhochmut, der „die Armut als Schande ansah",[2]) in den Kreisen der Armut und des Elends ganz naturgemäß eine Reaktion hervorrufen mußte, die an sich einer gewissen Berechtigung nicht entbehrte. Und wenn nun diese Armen und Elenden bei der völligen Unfähigkeit der herrschenden Klasse zu sozialreformatorischen Taten nichts mehr von Reformen, sondern alles nur noch von der Revolution erwarteten, kann man sie deshalb ohne weiteres in ihrer Gesamtheit mit der vaterlandslosen Rotte

---

[1]) c. 28 u. 37.

[2]) 12: paupertas probro haberi! Vgl. auch die drastische Satire auf den brutalen Hochmut des Geldprotzen, der einmal die Frage aufwirft, was denn ein Armer eigentlich für ein Ding sei! — bei Petronius 48, 5.

von Verbrechern identifizieren, welche die Früchte der Revolution für sich einzuheimsen gedachten?

Überaus bezeichnend für den ungeschichtlichen Standpunkt Sallusts ist die Reflexion, mit der er seine psychologische Analyse des „verblendeten" Geisteszustandes[1]) des Volkes einleitet: „Während vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne alles überwunden dem römischen Staate zu Füßen lag und während man sich in Rom selbst der Ruhe und Reichtums in Fülle erfreute — beides Güter, die der Mensch doch sonst als die höchsten achtet — fanden sich Bürger, die mit verstocktem Sinn darauf ausgingen, sich und den Staat ins Verderben zu stürzen."[2]) Der Satz erinnert lebhaft an die Argumentation jener manchesterlichen political economy, die sich an den ungeheuren Fortschritten des Reichtums und dem Glanze der Kultur berauscht und es gar nicht zu begreifen vermag, daß der Arme, der von dieser Fülle blutwenig abbekommt, so „verstockt"[3]) sein kann, hier nicht alles in schönster Ordnung zu finden oder gar die „Ruhe", deren das Kapital zu seinem Wachstum bedarf, zu stören!

Als ob die Armen, die das Elend „unter die Dachziegel" verschlagen, „wo die Tauben nisteten",[4]) die beklagenswerten Insassen der übervölkerten Mietskasernen Roms mit ihren finsteren und engen Behausungen, Anlaß gehabt hätten, sich an dem strah-

---

[1]) aliena mens c. 37.

[2]) 36: Ea tempestate mihi imperium populi Romani multo maxume miserabile visum est. Cui cum ad occasum ab ortu solis omnia domita armis parerent, domi otium atque divitiae, quae prima mortales putant, adfluerent, fuere tamen cives, qui seque remque publicam obstinatis animis perditum irent.

[3]) Als Zeichen dieser Verstocktheit wird die von dem tiefer Blickenden doch wohl noch ganz anders beurteilte Tatsache angeführt, daß trotz zweier Senatsbeschlüsse von der ganzen großen Menge kein einziger durch die ausgesetzte Belohnung sich bewegen ließ, die Verschwörung zu verraten, und kein einziger das Lager Catilinas verließ.

[4]) sub tegulas Juvenal III 199. Siehe mein Buch über die Großstädte S. 98.

lenden Glanz der Reichtümer zu sonnen, die sich vor ihren Augen in den Palästen der weltgebietenden Amts- und Geldaristokratie häuften! Als ob sie sich mit den Brosamen, die für sie gelegentlich abfielen, einfach hätten bescheiden und die Frage nach der volksverderberischen Wirksamkeit dieser Konzentration des Reichtums, nach der Möglichkeit einer besseren Verteilung gar nicht hätten aufwerfen sollen, während doch die schamlose und frivole Verschwendung, das schnöde Spiel, das hier mit dem Reichtum getrieben ward, die Kritik auch dem Blödesten förmlich aufdrängte![1])

Sallust hat selbst unbewußt eine Kritik seiner Auffassung gegeben in den Worten, die er dem Cato in einer Senatsrede in den Mund legt. „In diesem Augenblick handelt es sich nicht um die Beschaffenheit unserer sittlichen Zustände, nicht um die Größe und den Glanz der Herrschaft römischer Nation, sondern ob das, was wir haben — wie man sonst darüber denken mag — unser Eigentum bleiben oder samt uns den Feinden gehören soll."[2])

Das war in der Tat das ausschlaggebende Moment: der Kampf um das Eigentum! Und diese Situation stellte Probleme, über die man mit einseitigen moralisierenden Betrachtungen nicht hinwegkommen konnte, deren richtige Beurteilung noch ganz andere Erkenntnisse voraussetzte, an die freilich der Redner in diesem Zusammenhang nicht gedacht hat.

[1]) Sagt doch Sallust selbst c. 13: Quibus mihi videntur ludibrio fuisse divitiae: quippe quas honeste habere licebat, abuti per turpitudinem properabant! Wie furchtbar ist ferner die Kritik, die er durch den Mund Catos an den Aristokraten übt! Derselbe weiß kein besseres Argument, um ihnen Mut und Entschlossenheit gegen die Catilinarier einzuflößen, als den Hinweis darauf, daß sie sich dadurch im Besitz der Dinge, an denen ihr Herz hänge, erhalten und weiterhin in Muße ihren Lüsten nachgehen könnten! c. 52: si ista cuiuscumque modi sunt, quae amplexamini, retinere, si voluptatibus vostris otium praebere voltis, expergiscimi aliquando et capessite rem publicam!

[2]) 52: nunc vero non id agitur, bonisne an malis moribus vivamus, neque quantum aut quam magnificum imperium populi Romani sit, sed haec cuiuscumque modi videntur, nostra an nobiscum una hostium futura sint.

Daß ein Geschichtswerk, welches die spezifisch soziale Frage und ihren Einfluß auf das Ideen- und Empfindungsleben des Volkes so wenig berücksichtigt, für unser sozialgeschichtliches Problem nur geringe Ausbeute gewähren kann, liegt auf der Hand. Ein Mangel, der noch dadurch verschlimmert wird, daß sich dieses Parteipamphlet fast gar nicht um die Mitteilung originalen Materiales bemüht hat. Eine ganze zahlreiche Literatur von Akten und Briefen, Denkschriften und Reden, aus denen sich ohne Zweifel ein klares Bild von dem inneren Verlauf der Bewegung hätte gewinnen lassen, ist für diesen Geschichtschreiber der sozialen Revolution kaum vorhanden.[1]) Fast nur das Nächstliegende, die Schriften Ciceros, sind verwertet, und das sind gerade diejenigen Quellen, die am wenigsten als Grundlage für eine tiefere und allseitige Beurteilung dienen konnten.

An sich wäre ja Cicero, der uns in seinen Reden und Briefen mitten ins Getriebe des politischen Lebens hineinführt und uns dasselbe oft von einem Tag zum andern verfolgen läßt, mehr als alle anderen berufen gewesen, die wertvollsten Aufschlüsse zu gewähren. Allein leider nahm gerade er als Theoretiker wie als Staatsmann eine Stellung ein, welche ihn von vorneherein unfähig machte, gesellschaftliche Fragen unbefangen zu beurteilen.

An dem Beispiel dieses hochbegabten Geistes zeigt sich recht deutlich die Wahrheit der alten Erfahrung, daß keiner Wissenschaft so viele Klippen drohen wie der der sozialen Ökonomik, daß nirgends der Mensch so „interessiert" urteilt wie hier, nirgends soviel übertrieben und gelogen wird wie in sozialökonomischen Debatten. „Bei Erörterung von Maßnahmen, welche das „Mein und Dein" betreffen, ist objektive, neutrale, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit suchende Aussage eine seltene Ausnahme."[2]) Daß ein

[1]) Authentisch werden nur ein paar kurze Schreiben mitgeteilt. Siehe Schwarz, Die Berichte über die catilinarische Verschwörung (Hermes 1897 S. 554 ff.).

[2]) Nach der treffenden Bemerkung von Dietzel, Theoretische Sozialökonomik I 39.

Mann, der sich so wie Cicero überall als Vorkämpfer der — ja gerade damals schwer bedrohten — Besitzesinteressen fühlte, nicht zu diesen seltenen Ausnahmen gehörte — und fast möchte man sagen nicht gehören konnte —, das darf uns nicht wundernehmen; zumal, wenn wir bedenken, daß er sich nicht bloß in rein theoretischen Erörterungen zu äußern hatte, sondern auch in Kampfesreden, deren Inhalt die Leidenschaft des Tages und die politische Tendenz des Redners bestimmte.

Überaus bezeichnend für Ciceros psychologische Abhängigkeit von Klassenanschauungen ist seine „Pflichtenlehre", die zugleich sein soziales Glaubensbekenntnis enthält.[1]) Er zählt hier die Leute auf, denen man nach dem von ihm in der Hauptsache völlig anerkannten Ehrenkodex der obern Zehntausend gesellschaftliche Achtung und Rücksichtnahme schulde! Es sind alle diejenigen, die sich in einem „respektablen" Beruf und in „großen" Dingen bewährt haben,[2]) die „Gutgesinnten" (d. h. die herrschenden Klassen der Optimaten und Ritter) und die sich um den Staat Verdienste erwarben oder noch erwerben, wie die Männer in öffentlichen Ehrenstellungen und Ämtern. Was den Bürger als solchen betrifft, so muß er sich damit begnügen, daß man wenigstens einen Unterschied zwischen ihm und dem Fremden macht und gegen ihn die Rücksichten beobachtet, die durch das Interesse des allgemeinen menschlichen Verkehres überhaupt gefordert werden;[3]) eine Rücksicht, die dem Armen gegenüber mit der Pflicht der Wohltätigkeit so ziemlich erschöpft ist. Daß auch der, den sein Stern nicht auf die Höhen jener „respektablen" Gesellschaft emporgehoben, sowie jede ehrliche Arbeit

[1]) Von diesem sozialpolitischen Gesichtspunkt aus kann uns der Traktat über die Pflichten unmöglich mehr mit Voltaire als das „nützlichste Handbuch der Moral" oder gar mit Friedrich d. Gr. als „das beste Werk auf dem Gebiete der ethischen Philosophie" erscheinen, das „jemals geschrieben worden ist oder geschrieben werden wird". (Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte 2. Aufl. S. 307.)

[2]) De off. I 149: quorum vita perspecta in rebus honestis atque magnis est.

[3]) I 50 ff.

als solche Anspruch auf soziale Wertschätzung hat, der Gedanke liegt dieser Gesellschaftsmoral völlig ferne!

Ja, sie geht geflissentlich darauf aus, die sozialen Gegensätze, die sich aus dem wirtschaftlichen Arbeitsleben und dem Berufsleben überhaupt ohnehin schon in reichlichem Maße ergeben, womöglich noch zu verschärfen und zu vertiefen. Man denke nur an die überaus charakteristische Scheidung, welche diese Pflichtenlehre zwischen „anständigen" und „gemeinen" Geschäften und Erwerbszweigen macht.[1]) „Bescholten" — und zwar nach der Ansicht des Verfassers mit Recht — „sind zunächst diejenigen Erwerbsarbeiten, bei denen man sich den Haß des Publikums zuzieht, wie die der Zolleinnehmer und der gewerbsmäßigen Geldverleiher, während die der Hochfinanz angehörigen Zollpächter, die die Zöllner zwangen, die Abgaben mit blutsaugerischer Grausamkeit einzutreiben, Gentlemen sind. Unanständig und gemein ist ferner das Gewerbe aller Lohnarbeiter, denen ihre körperliche, nicht ihre geistige Arbeit bezahlt wird. Denn für diesen Lohn verkaufen sie sich sozusagen in die Sklaverei.[2]) Gemeine Leute sind auch die Krämer, die en gros einkaufen, um en detail zu verkaufen. Denn sie kommen nicht fort, wenn sie nicht über die Maßen verlogen sind. Auch die Handwerker treiben sämtlich gemeine Geschäfte. Denn man kann nicht Gentleman sein in der Werkstatt.[3]) Am wenigsten ehrbar aber sind die Gewerbe, welche im Dienste des Sinnengenusses stehen, so z. B. — um mit Terenz zu reden[4]) — Salzfischhändler, Fleischer, Köche, Geflügelhändler, Fischer, dazu noch etwa die Parfümhändler, Tanzmeister und die ganze Sippschaft der Spielbuden. — Diejenigen Erwerbszweige aber, welche eine höhere Bildung voraussetzen oder bedeutenden

[1]) I 150 f.

[2]) inliberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis.

[3]) Nach der treffenden Übersetzung Mommsens. — opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenui habere potest officina.

[4]) Eunuch II 2, 26.

Nutzen schaffen, wie die Heilkunde, die Baukunst, der Unterricht in anständigen Gegenständen, sind anständig für diejenigen, deren Stand sie angemessen sind (!).[1] Der Handel aber, wenn er Kleinhandel ist, hat als gemein zu gelten.[2] Nur der große Kaufmann, der von allen Seiten eine Masse von Waren herbeischafft und ohne Übervorteilung eine Menge von Menschen in deren Besitz setzt, ist nicht gerade sehr zu tadeln. Ja, wenn er des Gewinstes satt oder vielmehr mit dem Gewinste zufrieden, wie oft zuvor vom Meere in den Hafen, so schließlich aus dem Hafen selbst sich auf den Grundbesitz zurückzieht, so darf man wohl mit gutem Recht ihn loben. Aber unter allen Erwerbszweigen ist keiner besser, keiner ergiebiger, keiner erfreulicher, keiner des feinen Mannes würdiger, als der Grundbesitz." — „Also" — so faßt Mommsen das Ergebnis dieser Liste zusammen — „der anständige Mann muß streng genommen Gutsbesitzer sein! — Es ist vollkommen ausgebildete Plantagenbesitzerariſtokratie mit einer starken Schattierung von kaufmännischer Spekulation und einer leisen Nüance von allgemeiner Bildung."[3] Was außerhalb der guten Gesellschaft steht, ist für Cicero lediglich Pöbel.[4]

Hatte jener Volksmann so ganz Unrecht, wenn er meinte, daß die Klasse, die man die der „Optimaten" nannte, sich den übrigen

---

[1]) d. h., um mit Mommsen, R. G. III 505, zu reden, die Wissenschaft als Profession für die Griechen und die nicht den herrschenden Ständen angehörigen Römer, welche damit in den vornehmen Kreisen allenfalls für ihre Person eine gewisse Duldung erkaufen dürfen.

[2]) mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est.

[3]) Ebd. Abgesehen von der „leisen Bildungsnüance", ein Wort, das ich höchstens auf den Standpunkt, nicht auf den Mann beziehen kann, muß ich die Richtigkeit dieses Urteils anerkennen, wenn ich auch sonst der Reaktion gegen das Drumann-Mommsensche Cicerobild eine gewisse Berechtigung zugestehe. Überhaupt dürften die hier berührten Gesichtspunkte eine Warnung enthalten, in dieser Reaktion zugunsten Ciceros nicht zu weit zu gehen, wie es m. E. O. E. Schmidt, Der Briefwechsel des M. Tullius Cicero, 1893, getan hat.

[4]) ad. Att. IV 1, 6, dazu IV 2, 5. I 16, 11.

Volksgenossen gegenüber wie eine eigene „Nation" fühle?[1]) Und was hat der Vorkämpfer dieser Optimaten darauf zu erwidern? Er sucht zwar dem Begriff eine höhere, ethische Bedeutung zu vindizieren, indem er — dem Wortsinn gemäß — als Optimaten alle die betrachtet wissen will, welche in Wirklichkeit die „Besten", die „Edelsten" des Volkes im ethischen Sinne sind.[2]) Wer sind aber diese „Besten"? Es sind vor allem „die Wortführer des Staatsrates (d. h. des Senates) und ihre Gesinnungsgenossen daselbst, es sind die Mitglieder der Gesellschaftskreise, denen der Zutritt zur Kurie offen steht" (d. h. denen Abkunft und Vermögen die Ämterkarriere gestattet). Denn — das ist die Grundbedingung der Zugehörigkeit zu dieser Klasse der Besten — man darf nicht „in seinen Vermögensverhältnissen beengt sein"(!),[3]) muß sich „in einer guten finanziellen Lage befinden".[4]) Daher können auch „Bürger aus Munizipalstädten und vom Lande, Geschäftsleute und Freigelassene" Optimaten sein, wenn sie nur zu den beati possidentes gehören.[5])

Kein Wunder, daß bei dieser Anschauungsweise Cicero als Staatsmann seinen Blick so einseitig auf ein Bruchstück der Gesellschaft gerichtet hält, statt auf das Ganze zu sehen, daß er die Sache der herrschenden sozialen Gruppe ohne weiteres mit der des Staates identifiziert, als wäre sie selbst die ganze Gesellschaft! Nur eine Politik, welche die Ziele und Interessen der Optimaten vertritt,[6])

---

[1]) Vgl. die höhnische Frage, welche der Ankläger des von Cicero im Jahre 56 verteidigten P. Sestius an ersteren richtet: quae esset nostra natio optimatium. Cicero Pro P. Sestio 96.

[2]) Ebd.

[3]) Ebd. 97: omnes optimates sunt qui neque nocentes sunt nec natura improbi nec furiosi nec malis domesticis impediti.

[4]) Ebd.: est igitur, ut ii sint, quam tu nationem appellasti, qui integri sunt et sani et bene de rebus domisticis constituti.

[5]) Vgl. die Bezeichnung der Optimaten als der sani et boni et beati (§ 98).

[6]) horum qui voluntati, commodis (!), opinionibus in gubernanda re publica serviunt, defensores optimatium ipsique optimates, gravissimi et clarissimi cives numerantur et principes civitatis.

soll die wahrhaft staatserhaltende sein. Denn „die Besitzenden sind unsere Armee".[1]) Ihnen gegenüber hat eine andere Partei im Grunde keine Daseinsberechtigung im Staate! Die Volkspartei hat ja bei all ihrem Tun und Wollen von jeher nur den Beifall der Menge im Auge gehabt, während es anerkanntermaßen Optimatengesinnung ist, das Urteil der „Besten" zur Richtschnur aller Politik zu machen.[2]) Bei allen Interessenkonflikten im Staate ist ihr Interesse das entscheidende.

Was soll man angesichts der naiven Offenherzigkeit, mit der hier das Optimatentum zugleich als die Partei des Besitzes anerkannt wird, zu der Behauptung sagen, daß diese Klasse zugleich die „Auslese" des Volkes,[3]) die sittlich respektable Bürgerschaft *κατ' ἐξοχήν* darstellt? Zumal wenn man mit dieser Charakteristik der Optimaten die Art und Weise vergleicht, wie Cicero sich wiederholt vertraulich über dieselben Leute geäußert hat! So meint er einmal (und zwar vier Jahre früher!), ein Mann, wie er dem Staate nottue, lasse sich auch nicht im Traume auffinden.[4]) Die gepriesenen Optimaten bezeichnet er hier als „so töricht, daß sie der Hoffnung leben, ihre Fischteiche würden ihnen erhalten bleiben, wenn die Republik untergeht". „Unsere Koryphäen glauben ihre Bäume in den Himmel gewachsen, wenn sie Meerbarben in ihren Fischteichen haben, die ihnen aus der Hand fressen."[5]) „Sie haben keine wichtigere Sorge" — heißt es später einmal — „als ihre Ländereien, ihre lieben Villen, ihre armseligen Moneten."[6]) „Die

---

[1]) Ad Att. I 16 (i. J. 60): is enim est noster exercitus hominum ut tute scis, locupletium.

[2]) Pro Sest. 96: qui ea quae faciebant quaeque dicebant multitudini iucunda volebant esse, populares, qui autem ita se gerebant, ut sua consilia optimo cuique probarent, optimates habebantur.

[3]) 104: delecti principesque.

[4]) Ad Att. I 18, 6: *πολιτικὸς ἀνὴρ οὐδ' ὄναρ* quisquam inveniri potest.

[5]) Ebd. II 1, 7.

[6]) Ebd. VIII 13, 2: nisi prorsus aliud curant nisi agros, nisi villulas, nisi nummulos suos.

sonst zur Partei der Gutgesinnten gehören, begnügen sich (mitten in der großen Krisis des Staates!) ruhig ihre Zinsen zu buchen" (i. J. 49).[1] „Sie lassen sich's wohl sein bei üppigen, endlosen Diners!"[2]

Hat doch Cicero sogar in derselben Rede, in der er die Partei des Besitzes mit der der Sittlichkeit und des reinsten Patriotismus identifiziert, nicht umhin gekonnt, sich gegen diejenigen zu wenden, welche nur „zum Schlafen, Essen und Genießen geboren zu sein glauben";[3] die nun aber eben doch einen recht beträchtlichen Teil der Optimaten bildeten! Allein er bedurfte nun einmal jenes logischen salto mortale, um zu dem Schlusse kommen zu können, daß Optimateninteresse und Staatsinteresse ein und dasselbe sei.[4] Ist es da zu hart, wenn man von Cicero gesagt hat: „In seinen theoretischen Schriften verurteilte er die Plutokratie und bezeichnete Wucher als Mord;[5] in der praktischen Politik waren Plutokraten und Wucherer seine treuesten Freunde!"[6]

Wenn nach Ciceros Definition alle die Optimaten sein sollen, die „keine Schuld drückt, die nicht schlecht und frech von Natur oder von Raserei besessen sind", kurz die „sittlich intakt und vernünftig" sind, so sind natürlich die Männer der Volkspartei von alledem das Gegenteil. Zu den Popularen gehören alle „unruhigen Neuerer, alle Verwegenen und Verworfenen", die — durch die eigenen

---

[1] Ebd. IX 12, 3: viri boni usuras perscribunt.

[2] Ebd. IX 13, 6.

[3] Pro Sestio 138: qui somno et conviviis et delectationi se natos arbitrantur.

[4] Hat doch derselbe Cicero einmal (De rep. I 51) von dem vulgären Irrtum derjenigen gesprochen, qui ignoratione virtutis, quae cum in paucis est, tum a paucis iudicatur et cernitur, opulentos homines et copiosos tum genere nobili natos esse optimos putant. — Siehe ebd.: nec ulla deformior species est civitatis quam illa, in qua opulentissimi optimi putantur. — Ad Att. IX 2a, 3: non sunt enim certe, ut appellantur, boni. IX 1, 4: sermo bonorum, qui nulli sunt!

[5] De off. II 89.

[6] Fr. Cauer, Ciceros politisches Denken, 1903, S. 79.

Instinkte ohnehin schon leicht zur Empörung gegen die staatliche Ordnung geneigt — durch einen bloßen Wink aufzureizen sind.[1]) Zu ihnen gehört ferner die große Masse derjenigen, die teils infolge bösen Gewissens und aus Furcht vor dem Strafgesetz nach Revolution und Umsturz verlangen, oder deren rasende Leidenschaftlichkeit nur in Bürgerzwist und Rebellion ihre Befriedigung findet, sowie endlich diejenigen, die infolge ihrer schlechten ökonomischen Lage lieber in einem allgemeinen Brand, als für sich allein zugrunde gehen wollen.[2]) — Anklagen, die ja zum Teil vollberechtigt sind, bei denen aber ganz übersehen wird, daß das Bild, welches hier Cicero von der sozialen Demokratie entwirft, das häßliche Zerrbild der Sünden der herrschenden Klasse selbst ist,[3]) daß ferner auch die „ökonomisch Beengten", die kleinen Leute, die Armen und Elenden ebenso ein berechtigtes Interesse zu vertreten haben, wie die „Glücklichen", daß der Staat nicht bloß die „durch göttlichen Segen gemehrten und gehäuften Güter" der Besitzenden[4]) gegen die Angriffe von unten her zu schützen, sondern auch der großen Mehrheit des Volkes eine Fürsorge zuzuwenden hat, welche ihm im Kampf gegen die durch diese Häufung der Güter entstandenen Mißverhältnisse und Notstände, in seinem Ringen um größere Beteiligung an den Gütern der Kultur zu Hilfe kommt, — das sind Gedanken, welche von dieser Staatsanschauung möglichst beiseite geschoben werden.

Nicht eine von wahrhaft sozialer Gesinnung getragene und alle Volksgenossen gleichmäßig umspannende staatliche Wohlfahrtspolitik ist ihr das „Herrlichste und Wünschenswerte", sondern eine — „ehrbare Ruhe" (!), wie sie das Ideal aller Vernünftigen und

[1]) 104: homines seditiosi ac turbulenti, vgl. 100.

[2]) 99: qui propter inplicationem rei familiaris communi incendio malint quam suo deflagrari.

[3]) In der Theorie hat er es ja nicht leugnen können. Vgl. de leg. III 307 über die Demoralisation der Masse durch die Korruption der senatorischen Aristokratie.

[4]) Catil. IV 19: Cogitate . . . quanta deorum benignitate auctas exaggeratasque fortunas una nox paene delerit.

— natürlich! — Wohlhabenden sei.[1]) Die Grundlagen dieser „Ruhe" aber und die Interessen, welche die Regierung zu schützen hat, sind folgende: die Staatsreligion, die Auspizien, die Amtsgewalt der Behörden, das Ansehen des Senates, die Gesetze, das Herkommen, die Gerichte und die Rechtsprechung, das öffentliche Vertrauen (der Kredit), die Provinzen, die Bundesgenossen, die Ehre des Reiches, das Heer und die Finanzen, — das sind „die zahlreichen und hohen Güter", deren Hort die Republik sein will. Daß es noch andere gleich hohe Ziele für sie gab, an deren Verwirklichung die Masse des Volkes allerdings ein größeres Interesse hatte als die „glückliche" Minderheit, daß z. B. die Förderung des sozialen Fortschrittes doch mindestens ebenso die Aufmerksamkeit der Regierung verdiente wie die Aufrechthaltung des „Herkommens", davon schweigt die Aufzählung gänzlich! Ein einseitiger politischer Doktrinarismus, der sich gerade gegen das verschloß, was damals mit am meisten dazu beitrug, nicht nur das „Einlaufen in diesen Hafen der ehrbaren Ruhe"[2]) zu erschweren, sondern dem gepriesenen Herrschaftssystem der Optimaten selbst das Grab zu graben: gegen den furchtbaren Ernst der sozialen Frage! Was ein wahrhaft hippokratischer Zug an dem herrschenden System war, das wird von dieser engherzigen polizeistaatlichen Auffassung als ein Vorzug gefeiert!

Die soziale Frage ist ja überhaupt für den Staat Ciceros eine recht nebensächliche Erscheinung. Zwar betont er in seiner Definition des Staates auch den Wohlfahrtszweck[3]) und preist mit emphatischen Worten das nimmer rastende Streben des staatlich organisierten Menschen, „den Reichtum des Menschengeschlechtes zu

---

[1]) Pro Sest. 98: id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium. Übrigens traut auch hier Cicero seinen eigenen Leuten nicht. Er meint (§ 100), sie wollen oft die Ruhe um jeden Preis, auch auf Kosten der Ehre (otium sine dignitate)!

[2]) 99: capere otii illum portum et dignitatis.

[3]) De rep. I 39: est igitur res publica ... coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.

mehren", das Dasein „immer sicherer und behaglicher zu gestalten",[1]) allein das Schwergewicht fällt auch hier durchaus auf die Steigerung der Güterproduktion, die Vermehrung des Reichtums, während die von der hellenischen Staatswissenschaft[2]) so energisch aufgeworfene Frage nach der Verallgemeinerung des Wohlstandes völlig zurücktritt. Daher wird auch die Aufgabe des Staates gegenüber dem Güterleben von einem ganz einseitigen individualistischen Standpunkt aus beurteilt. Was Produktion und Erwerb vom Staate fordern, ist Freiheit und Sicherheit; eine Forderung, die für diese Bourgeoisökonomie eine so sehr alles andere überragende Bedeutung hat, daß ihre Befriedigung geradezu als der Staatszweck κατ' ἐξοχήν betrachtet wird. „Staaten und Städte" — heißt es in der Pflichtenlehre — „sind hauptsächlich zu dem Zwecke gegründet, daß jedermann im Besitze des Seinigen bleibe. Denn wenn auch in den Menschen ein natürlicher Trieb zur Vergesellschaftung wirksam war, so ließ sie doch die Hoffnung auf Sicherheit des Eigentums den Schutz der Städte suchen."[3]) Und derselbe Gedanke wird dann ein zweites Mal noch schärfer dahin formuliert, daß es der eigentliche Zweck des Staates und der Städte ist, daß die Menschen freien Besitz und unverkümmerte Sicherheit ihres Eigentums haben.[4])

---

[1]) Ebd. I 3: et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani studemusque nostris consiliis et laboribus tutiorem et opulentiorem vitam hominum reddere et ad hanc voluptatem ipsius naturae stimulis incitamur, teneamus eum cursum, qui semper fuit optimi cuiusque. Wozu dann noch die interessante Bemerkung gemacht wird: neque ea signa audiamus, quae receptui canunt, ut eos etiam revocent, qui iam processerint.

[2]) An ihr messen wir Cicero, nicht an A. Smith, wie Zielinski seltsamerweise behauptet, der (a. a. O. S. 376) in der obigen Kritik eine „unbewußte Huldigung" für Cicero sieht!

[3]) de off. II 73: hanc enim ob causam maxume, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.

[4]) 78: id enim est proprium civitatis atque urbis, ut sit libera et non sollicita suae rei cuiusque custodia.

Demgemäß wird auch bei der Schilderung der „Wohltaten", welche die staatliche Gemeinschaft dem Bürger erweist oder erweisen soll, fast ausschließlich der Schutz des Privateigentums erörtert. „Vor allem hat die Regierung darauf zu sehen, daß jeder Bürger im Besitze des Seinen bleibt und der Privatmann nicht durch Anordnungen des Staates einen Teil seines Eigentums verliert."[1] Ja, zum Schlusse wird noch einmal derselbe Gedanke wiederholt und allen Staatsmännern dringend ans Herz gelegt, sich „niemals auf eine Art des Schenkens einzulassen, wobei man den einen gibt, den anderen nimmt".[2] Denn wem das Staatswohl am Herzen liege, dessen Hauptbestreben werde dahin gehen, daß durch Rechtsgleichheit und gerechtes Gericht jeder in seinem Besitze geschützt und weder der kleine Mann widerrechtlich vergewaltigt, noch dem Wohlhabenden die Behauptung oder Wiedererlangung seines Eigentums durch Mißgunst erschwert oder unmöglich gemacht wird.[3]

Niemand wird das, was an dieser Anschauung berechtigt ist, verkennen. Aber ebenso unverkennbar ist die Einseitigkeit, mit der hier immer nur von den *Rechten* des Eigentums und fast gar nicht von seinen sozialen *Pflichten* geredet wird. Daß das Privateigentum und die Vertragsfreiheit eine Tendenz zur Ausbeutung und Schädigung des wirtschaftlich Schwachen entwickeln kann, die Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit für ihn wertlos macht, daß der große Besitz eine für den Staat und die Wohlfahrt der Gesellschaft gefährliche, ja unerträgliche Macht erlangen kann, daß also die *Einschränkung* des Privateigentums und die *Begrenzung* des Gebietes der Privatwirtschaft ebensosehr zu den Aufgaben staatlicher Wohlfahrtspolitik gehören, wie der *Schutz* des Eigentums,

[1]) 73: in primis autem videndum erit ei, qui rem publicam administrabit, ut suum quisque teneat neque de bonis privatorum publice deminutio fiat.

[2]) 85.

[3]) Ebd.: in primisque operam dabunt, ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat et neque tenuiores propter humilitatem circumveniantur neque locupletibus ad sua vel tenenda vel recuperanda obsit invidia.

davon ist in dieser Pflichtenlehre keine Rede. Ebensowenig davon, daß neben dem Schutz des Eigentums und der wirtschaftlichen Freiheit nicht minder die Frage in Betracht kommt: wie ist Eigentum und ökonomische Selbständigkeit möglichst weiten Volkskreisen zugänglich zu machen?

Die einzige Verpflichtung, die der Reichtum gegenüber der Armut hat, ist eine rein moralische: die des freiwilligen Almosengebens. Der hellenische Gedanke, daß der Staat das Recht hat, eine höhere soziale Pflichterfüllung zu erzwingen, den Besitzenden Opfer zugunsten gedrückter und notleidender Volksschichten von sich aus aufzuerlegen, wird hier gänzlich ignoriert, dagegen der Regierung um so mehr ans Herz gelegt, mit allen Mitteln, sei es im Krieg oder Frieden, dahin zu wirken, daß das Machtbereich des Staates, sein Gebiet und seine Einkünfte immer mehr zunähmen.[1]) Eine Politik, die unter den damaligen Verhältnissen in wirtschaftlicher Hinsicht doch vor allem der Plutokratie zugute kommen mußte!

Eine völlige Befreiung des Staatsmanns von sozialpolitischen Sorgen gelingt ja allerdings auch dem Optimismus Ciceros nicht. Er kann z. B. nicht umhin, der gefährlichen hauptstädtischen Masse das Zugeständnis zu machen, daß die staatlichen Kornspenden innerhalb gewisser Grenzen berechtigt seien.[2]) Auch kann er sich angesichts der ungeheueren Kreditkrisen der Revolutionszeit und der Opfer, die sie den Besitzenden auferlegten, der Überzeugung nicht verschließen, daß der Staat eine Wirksamkeit in der Richtung entfalten müsse, daß die Verschuldung nicht bis zu einem Grade an-

[1]) 85: praeterea, quibuscumque rebus vel belli vel domi poterunt, rem publicam augeant imperio, agris, vectigalibus. Haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persequentur, cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscentur et gratiam et gloriam.

[2]) II 72: C. Gracchi frumentaria magna largitio; exhauriebat igitur aerarium; modica M. Octavi et rei publicae tolerabilis et plebi necessaria; ergo et civibus et rei publicae salutaris.

wachse, wo sie dem Staate selbst gefährlich wird.[1]) Allein es sind das eben halb widerwillige und im Interesse der Besitzenden selbst gemachte Zugeständnisse, die ein tieferes sozialpolitisches Interesse nicht erkennen lassen. Wird doch selbst da, wo es als Aufgabe des Senates bezeichnet wird, „des Volkes Freiheit und Nutzen zu wahren und zu mehren", dieser Aufgabe eine andere vorangestellt, nämlich die, „den Glanz der zunächststehenden Rangklassen zu verbürgen"![2])

Ein recht drastisches Licht wirft auf diesen Standpunkt die Bemerkung, welche Cicero an die Verschuldungsfrage knüpft. Er weist darauf hin, daß man niemals die Vernichtung der Schuldverschreibungen eifriger betrieben habe, als in der Zeit seines Konsulates. Eine revolutionäre Bewegung, die sich aus allen Gesellschaftsklassen rekrutierte, habe sich mit Waffengewalt und Heeresmacht durchzusetzen versucht. Und in der Tat sei ja auch die Verschuldung niemals eine größere gewesen. Also eine soziale und ökonomische Krisis, wie man sie schlimmer kaum denken kann! Und was hat Cicero für ein Heilmittel? Er meint: die Bewegung, soweit sie gewaltsam ist, erstickt man in Blut; und denen, die auch dann noch ihre Gläubiger nicht befriedigen wollen, erklärt der Konsul: „Entweder ihr zahlt, oder ich lasse euer Hab und Gut versteigern."[3]) Damit ist die Sache erledigt! „Denn wenn man keine Hoffnung mehr hat, zu betrügen (!), so ist man eben genötigt, zu bezahlen."[4]) Dieses Prinzip habe sich bei der Niederschlagung der catilinarischen Bewegung so bewährt, daß Cicero sich

[1]) 84: quam ob rem, ne sit aes alienum quod rei publicae noceat, providendum est. Er selbst hat ja in seiner Provinz in dieser Hinsicht segensreich gewirkt. Siehe Schmidt a. a. O. S. 5 f.

[2]) Pro Sestio 137: senatum autem ipsum proximorum ordinum splendorem confirmare, plebis libertatem et commoda tueri atque augere voluerunt.

[3]) Vgl. die ironische Bemerkung Catil. II 18: meo beneficio tabulae novae proferentur, verum auctionariae!

[4]) De off. II 84: fraudandi enim spe sublata solvendi necessitas consecuta est.

rühmen zu dürfen glaubt, nie seien die Schulden vollständiger und leichter bezahlt worden, als in der Zeit seines Konsulats. Ja, er habe durch sein Verfahren „das ganze Übel im Staat mit Stumpf und Stil ausgerottet"![1])

Mit solchen Kuren à la Doktor Eisenbart glaubt der Mann der schwersten sozialen und ökonomischen Krankheitserscheinungen Herr werden zu können! Angesichts einer so intensiven und allgemeinen Verschuldung, wie er sie für diese Epoche der Bürgerkriege selbst zugesteht, leugnet er das Vorhandensein eines wirklichen Notstandes einfach ab. Die Krisis soll nur durch eine Rechtsverweigerung von seiten der Schuldner herbeigeführt sein, nicht durch eine wirtschaftliche Notlage derselben. Sie sollen samt und sonders in die Kategorie der Betrüger gehören! Daß darunter auch Leute sein konnten, die ohne ihr Verschulden durch die allgemeine Krisis in Bedrängnis geraten waren, oder Leute, für welche die Drohung des Konsuls Verjagung von Haus und Hof bedeutete, wird einfach ignoriert. Sie mochten „einsam verderben"! Wenn nur „Ruhe" geschaffen war!

Kann es eine größere Oberflächlichkeit, um nicht zu sagen einen größeren Cynismus, in der Beurteilung sozialökonomischer Fragen geben? Es ist der denkbar bequemste Standpunkt, der sich gegenüber diesen Fragen einnehmen läßt, und bei dem man sich allerdings alles weitere Nachdenken ersparen kann; die vollendete Unfähigkeit, das Wesen der Armut im Zusammenhang mit dem Gesamtleben des Volkes zu erkennen und hiernach auf Mittel zur Abhilfe zu sinnen, statt einfach zu verneinen und niederzuschlagen.[2])

Allerdings hat sich Cicero gelegentlich auch in anderem Sinne geäußert. In der Rede gegen das von dem Volkstribunen Servilius Rullus (64) beantragte Ackergesetz erklärte er, daß er gegen

[1]) quibus ita restiti, ut hoc totum malum de re publica tolleretur (ebd.).

[2]) „Ein Sozialist, — sagt Fr. Cauer — der die gesamte kapitalistische und manchesterliche Presse nach hartherzigen Äußerungen durchsuchte, würde nirgends eine so fanatische und blinde Verehrung des Eigentums finden", wie hier. — Ciceros politisches Denken, 1903, S. 70.

eine Sozialpolitik, welche sich des Mittels der „lex agraria“ bediene, an und für sich nichts einzuwenden habe.[1]) Er preist sogar — seinen Zuhörern zuliebe — die beiden Gracchen, die „hochberühmten, genialen Männer“, die „Lieblinge der römischen Plebs“. Obwohl die gracchische Agrarpolitik in bestehende Besitzverhältnisse eingegriffen, da die von ihnen der Plebs ausgelieferten Staatsländereien bis dahin in Privatbesitz gewesen, wie Cicero nicht ohne Absicht hervorhebt, erklärt der angehende Konsul, er wolle es nicht machen wie die „meisten“, die in jedem Lob der Gracchen schon ein Verbrechen sehen. Denn durch die weise Politik und durch die Gesetze der Gracchen sei die Republik in vieler Hinsicht befestigt worden.[2])

Allein es ist für jeden, der den sozialpolitischen Standpunkt Ciceros kennt, ohne weiteres klar, daß diese Verherrlichung der Gracchen in seinem Munde nichts ist, als politische Heuchelei. Sie ist eine Konzession an die Masse, vor der er sich in dieser Rede um jeden Preis als der „volksfreundliche“ Konsul aufzuspielen sucht.[3]) Um den Preis der Popularität und um den Zweck der Rede, die Beseitigung des verhaßten Ackergesetzes, zu erreichen, kommt es ihm auch nicht auf eine Sympathieerklärung für die „vielgeliebten“ Gracchen an, die angesichts seiner wahren Gesinnung das reine sacrifizio dell' intelletto ist. Geradezu komisch aber wirken die Verbeugungen, die er bei dieser Gelegenheit vor dem hauptstädtischen Pöbel macht. Er denunziert nämlich den Gegner wegen einer angeblichen Äußerung im Senat, daß die städtische Plebs zuviel politische Macht besitze und deshalb „ausgeschöpft“ werden müsse, wozu er mit gemachter Entrüstung be-

[1]) De lege agr. II 10: nam vere dicam, Quirites, genus ipsum legis agrariae vituperare non possum.

[2]) Ebd.: non sum autem ego is consul, qui, ut plerique, nefas esse arbitrer Gracchos laudare, quorum consiliis, sapientia, legibus multas esse video rei publicae partis constitutas.

[3]) § 9: dixi in senatu, in hoc magistratu me popularem consulem futurum.

merkt, der Mann habe so gesprochen, als ob es sich um die Leerung einer Kloake handle und nicht um einen Teil der besten Bürger![1]) Im Grunde seines Herzens denkt er natürlich von der „Plebs" genau ebenso wie der Urheber jenes drastischen Bildes.[2]) Trotzdem regaliert er diese Masse, zu der das niedrigste Gesindel gehörte, mit dem Ehrennamen, den er sonst nur der „Auslese" der Bürgerschaft gönnt! Genau entsprechend dem Rezept, das in der Schrift seines Bruders Quintus über die Bewerbung um das Konsulat gegeben wird: „Dem Senat und der Hochfinanz gibt man durch sein Tun und Handeln volle Bürgschaft für eine konservative, „ruheliebende" Gesinnung, — das Volk speist man mit demokratischen Redensarten ab!"[3])

Übrigens kommt auch hier unter dem Gewande des Volksfreunds für den Tieferblickenden, der sich nicht mit hochtönenden Phrasen abspeisen läßt, sehr bald deutlich genug der Pferdefuß zum Vorschein! Nicht etwa darin, daß sich Cicero gegen das Ackergesetz des Tribunen erklärte — das war selbstverständlich und sachlich gerechtfertigt —, sondern in der Art und Weise der Begründung. So extrem und verwerflich das bekämpfte Ackergesetz war, es enthielt doch immerhin den berechtigten Gedanken einer Verminderung des Proletariats durch Schaffung mittlerer und kleiner Bauernstellen. Wie drückt sich aber Cicero um diesen Ge-

---

[1]) 70: et nimirum illud est, quod ab hoc tribuno plebis dictum est in senatu, urbanam plebem nimium in re publica posse; exhauriendam esse, hoc enim verbo est usus, quasi de aliqua sentina ac non de optimorum civium genere loqueretur.

[2]) Er selbst gebraucht es wiederholt, z. B. ad Att. I 16, 11: sordem urbis et faecem. I 19, 4: sentinam urbis exhauriri arbitrabar. — Pro Flacco 18: opifices et tabernarios atque illam omnem faecem civitatum quid est negotii concitare?

[3]) 53: . . . haec tibi sunt retinenda, ut senatus de existimet ex eo, quod ita vixeris, defensorem auctoritatis suae fore, equites et viri boni ac locupletes ex vita acta de studiosum otii et rerum tranquillarum, multitudo ex eo, quod dumtaxat oratione in concionibus et iudicio popularis fuisti, te a suis commodis non alienum futurum.

danken herum? Er sucht die vorgeschlagene Kolonisation in Italien durch die Behauptung lächerlich zu machen, daß dafür nur dürres Ödland oder versumpfte Fiebergegenden in Betracht kommen würden. Und den angeblichen Schrecknissen und Mühsalen, die den Ansiedler da draußen erwarten sollten, stellt er die Genüsse und Freuden gegenüber, die dem Proletarier die Hauptstadt gewähre. „Wenn ihr mich hören wollt, Quiriten, so haltet fest, was ihr habt: die Gnadengeschenke (d. h. die Spenden des Staates und der Aristokraten), das freie Leben (!), euer Stimmrecht, eure Würde (!), die Stadt, das Forum, die Spiele, die Feste und alle die anderen Annehmlichkeiten",[1]) die eben nur Rom bietet! Also — das ist der Schluß dieser Weisheit — der Stumpfsinn oder vielmehr die gewissenlose Gleichgültigkeit gegen jedes soziale Interesse, das soziale Philistertum, das sind in den Augen dieses Predigers der sozialen Stagnation die Eigenschaften, die er am liebsten im Volke verbreitet sähe![2]) Es ist ein Appell an die gemeinen Instinkte des großen Haufens, der die Aufrichtigkeit der unmittelbar vorhergehenden Billigung der gracchischen Agrarpolitik in recht bedenklichem Lichte erscheinen läßt. Denn diese Argumentation ließ sich ja genau ebenso gegen alle anderen Ackergesetze geltend machen, die der Redner doch zum Teil als einwandsfrei anerkennt! Wenn es als Lebensziel des Proletariers proklamiert wird, sich in Rom „im Glanze der Republik zu sonnen",[3]) kann von einer Sozialpolitik, welche den Proletarier zum Bauern machen wollte, über-

[1]) 71: vos vero, Quirites, si me audire vultis, retinete istam possessionem gratiae, libertatis, suffragiorum, dignitatis, urbis, fori, ludorum, festorum dierum, ceterorum omnium commodorum, nisi forte mavultis relictis his rebus atque hac luce rei publicae in Sipontina siccitate aut in Salpinorum pestilentiae finibus Rullo duce collocari.

[2]) Es ist dieselbe Optimatenlogik, wie die des Konsuls C. Fannius, der gegen die von C. Gracchus geplante Ausdehnung des Bürgerrechtes geltend machte, das Volk Roms würde künftig auf dem Forum bei den Spielen und Volksluftbarkeiten keinen Platz mehr finden, weil die neuen Bürger jeden Fleck besetzen würden!

[3]) Ebd.: hac luce rei publicae!

haupt keine Rede sein. Es ist einfach die Bankerotterklärung der plutokratischen Republik gegenüber der sozialen Frage durch den Mund ihres eigenen Vorkämpfers!

Aber das ist es ja gerade, was Cicero im Grunde seines Herzens wünscht. Die Ackergesetze, die allerdings immer eine gewisse Gefahr für die bestehenden Besitzverhältnisse enthielten, und die „Agrarier" (agrarii nostri, wie er die Bodenreformer nennt) sind ihm in innerster Seele verhaßt.[1]) Sogar die maßvolle Bodenreform Cäsars (60/59) kostet ihm eine schlaflose Nacht. Obwohl Cäsar weiter nichts vorschlug, als daß das kampanische und anderes italische Domanialland und eventuell noch — aus dem Ertrag der neuen östlichen Provinzen hinzuzukaufende — Grundstücke an arme Bürger aufgeteilt werden sollten, von denen jeder mindestens drei Kinder hatte, erklärt Cicero das ganze Projekt geradezu für empörend. Den Gedanken, auf dem ager Campanus Bauern anzusiedeln, muß nach seiner Ansicht — schon wegen des Verlustes der kampanischen Pachtgelder für den Staat — jeder Gutgesinnte verabscheuen,[2]) obwohl diese Bodenreform in keiner Weise bestehende Eigentumsrechte verletzte. Daher hat er auch da, wo er sich keinen Zwang aufzuerlegen braucht, über die Gracchen ganz anders geurteilt, als auf dem Forum. In den Büchern von den Pflichten und vom Staat erscheint die gesamte, d. h. nicht bloß die revolutionäre, sondern auch die sozialreformerische Politik der Gracchen als eine geradezu selbstmörderische und für den Staat verhängnisvolle. Wie sie „durch den Streit um Landaufteilung sich selbst zugrunde richteten",[3]) so haben sie „durch das ganze System ihrer Tribunatspolitik dies eine Volk in zwei Teile gespalten", so daß „in einer Republik gewissermaßen zwei Senate und — man möchte

[1]) Man könnte in dieser Beziehung mutatis mutandis von ihm dasselbe sagen, was er ironisch von Rullus bemerkt: hoc carmen hic tribunus plebis non vobis, sed sibi intus canit (68).

[2]) Ad. Att. II 16.

[3]) De officiis II 80: nostros Gracchos, Ti. Gracchi summi viri filios, Africani nepotes nonne agrariae contentiones perdiderunt?

fast sagen — zwei verschiedene Völker einander gegenüberstehen"![1]) Und Cicero hat bei anderer Gelegenheit nicht versäumt, in diesem Streite zweier „Völker" in einseitigster Weise Partei zu ergreifen.

In einer Rede, die er vor Gericht, also vor einer aristokratisch-plutokratisch zusammengesetzten Körperschaft hielt, bespricht er die Hoffnungen und Befürchtungen, die das Ackergesetz des Tiberius Gracchus bei den verschiedenen Klassen der Bevölkerung hervorrief. Das Volk habe es mit Freuden begrüßt, weil es meinte, nun werde der Wohlstand der armen Leute sicher begründet. Die Optimaten hätten es bekämpft, weil sie darin eine Quelle des Unfriedens erkannten und der Ansicht waren, der Staat würde seiner Verteidiger beraubt werden, wenn die Vermögenden aus ihrem langjährigen Besitz verdrängt würden.[2]) — Und zu dieser merkwürdigen Optimatenlogik gegenüber einem sozialen Reformwerk, das durch die Vermehrung des Bauernstandes gerade die Zahl der staatserhaltenden Elemente vermehren, die Wehrhaftigkeit der Nation erhöhen wollte, bekennt sich Cicero ganz unzweideutig als zu seiner eigenen Meinung, während er für die Hoffnungen der Armut offenbar nur kühle Ironie übrig hat! Obwohl ihm selbst einmal unwillkürlich das Geständnis entschlüpft, daß man der Übervölkerung Roms und der Verödung Italiens nur durch Ackerassignationen begegnen könne,[3]) verurteilt er dies große soziale Reformwerk in Bausch und Bogen als das traurige Produkt einer Entwicklungsphase des öffentlichen Geistes, in der nach seiner Ansicht „die Wünsche und Interessen des Volkes in vielen Dingen dem allgemeinen Staatswohl feindlich

---

[1]) De rep. I 31: . . . in una republica duo senatus et duo paene iam populi sunt. nam, ut videtis, mors Tiberii Gracchi et iam ante tota illius ratio tribunatus divisit populum unum in duas partes.

[2]) Pro P. Sestio 103: agrariam Ti. Gracchus legem ferebat. Grata erat populo; fortunae constitui tenuiorum videbantur. Nitebantur contra optimates, quod et discordiam excitari videbant, cum locupletes possessionibus diuturnis moverentur et spoliari rem publicam propugnatoribus arbitrabantur.

[3]) Ad Att. I 19, 4.

gegenüberstanden".[1]) Ja, die Agrarpolitik des Tiberius Gracchus ist ihm grundsätzlich in gleicher Verdammnis wie das verderbliche Getreidegesetz seines Bruders Caius![2]) Ohne einen Unterschied anzuerkennen, sieht er hier wie dort nichts als die Begehrlichkeit der Masse im Gegensatz zu der „besonnenen Einsicht" der oberen Klassen.[3]) Es ist ein Ehrentitel der erlauchtesten Männer des Staates, daß sie das Blut der Gracchen vergossen haben![4]) Denn was ein Tiberius Gracchus getan, ist so schlimm, als wenn er das Kapitol, die geheiligte Stätte des göttlichen Schirmherrn der Republik, den Flammen übergeben hätte! Seine Ermordung ist ein größeres Verdienst als die Zerstörung Numantias.[5])

Eine interessante und für den ganzen Standpunkt des Mannes nicht minder charakteristische Probe seiner sozialgeschichtlichen Anschauungen bietet auch die Zusammenstellung der Gracchen mit den Sozialrevolutionären Spartas, mit König Agis und dem Ephor Lysander, sowie die geschichtliche Beurteilung, welche er ihnen und ihren Ideen zuteil werden läßt. Er weiß von dem sozialen Reformprogramm des spartanischen Königtums weiter nichts zu sagen, als daß die von demselben geforderte Expropriation des Grundes und Bodens ein Unrecht war. Der Gedanke, daß hier die bestehenden sozialen Verhältnisse selbst auf eine Krisis hindrängten, liegt ihm gänzlich ferne! Natürlich! Erfreute sich doch damals Sparta der

---

[1]) Pro P. Sestio 103. Es dient ihm als Beispiel für die Behauptung, daß damals multis in rebus multitudinis studium aut populi commodum ab utilitate rei publicae discrepabat.

[2]) Ebd. Siehe auch den charakteristischen Vergleich mit Saturninus in Verrem Act. II l. I 151.

[3]) Ebd.: multa etiam nostra memoria . . . fuerunt in ea contentione, ut popularis cupiditas a consilio principum dissideret. Vgl. de rep. I 31 die Gegenüberstellung von Gracchanern und „guten und reichen" Bürgern, bonis viris [locupletibus].

[4]) In Catil. I 29. Ein anderes Mal bezeichnet er die Gracchen als die entarteten Söhne eines würdigen Vaters: de prov. cons. 18.

[5]) De off. I 76 und Lälius 37. Und welche niedrige persönliche Motive werden ihm im Brutus 103 untergeschoben.

Herrschaft der „Optimaten"; und unter der war für Cicero selbstverständlich alles „aufs vortrefflichste bestellt" (!),[1] ähnlich wie in dem Rom der Scipionen, das ihm geradezu wie eine Verwirklichung des stoischen Idealstaats erscheint. Erst die von Agis entfesselten Klassenkämpfe, die Vertreibung der Optimaten und die Tyrannis haben über diesen so vortrefflich eingerichteten Staat den Verfall heraufbeschworen! „Und nicht genug, daß er allein fiel. Er zog auch das übrige Hellas mit in sein Verderben, indem das Unheil, das von Sparta ausging, förmlich ansteckend wirkte und sich immer weiter verbreitete." Als ob die ganze übrige hellenische Welt sozial völlig gesund gewesen wäre und erst der Ansteckung durch Agis und seine Leute bedurft hätte, um die soziale Frage überhaupt aufzurollen![2])

Es ist, als ob sich Cicero instinktiv gegen die Erkenntnis verschlossen hätte, daß er und seine Standesgenossen einem Phantom nachjagten, wenn sie glaubten, zwei Dinge, die sich zueinander verhielten, wie Wasser und Feuer, gleichzeitig konservieren zu können, die republikanische Verfassung und die bestehende Verteilung des Besitzes. Sie sahen nicht oder wollten nicht sehen, daß, wenn überhaupt, so nur auf dem von Tiberius Gracchus betretenen Weg, d. h. durch eine systematische Regeneration des italischen Bauernstandes, ein Gegengewicht gegen die Heere der Enterbten hätte geschaffen werden können, die den Anteil an den Gütern dieser Erde, den ihnen die Republik versagte, in blutigen Kämpfen gegen die Republik zu erringen suchten. Kämpfe, die den Besitzenden noch

---

[1]) Er nennt de off. II 80 das Sparta des Agis eine praeclarissime constituta res publica.

[2]) All diese für die sozialpolitische Würdigung Ciceros wichtigen Gesichtspunkte werden von Schneidewin, Die antike Humanität S. 258 f., völlig ignoriert. Dabei hat Schneidewin die Stelle pro Sestio 103 gänzlich mißverstanden, indem er eine soziale Forderung (in Bezug auf die Sicherung der Existenz der kleinen Leute), die Cicero ausdrücklich als eine solche der gracchischen Partei bezeichnet (s. oben S. 472), dem Cicero selbst in den Mund legt!

ganz andere Opfer gekostet haben, als eine rechtzeitige Bodenreform.[1])

Angesichts dieser völligen Unfähigkeit Ciceros, der Vergangenheit gerecht zu werden, wird man von vorneherein darauf verzichten, eine unbefangene und tiefere Würdigung der sozialen Phänomene seiner eigenen Zeit zu erwarten; zumal es sich hier um Äußerungen handelt, die unmittelbar auf den rednerischen Effekt und die Durchsetzung bestimmter politischer Pläne berechnet waren, und bei denen Haß, Leidenschaft und Interesse noch in ganz anderer Weise mitsprachen als bei der Beurteilung von Dingen und Menschen, die bereits der Geschichte angehörten.

Tritt doch selbst in den rein theoretischen Erörterungen eine geradezu fanatische Verbohrtheit zutage, wenn es sich um Besitzesinteressen handelt! Man denke nur an das Urteil über das Schuldgesetz Cäsars in der Pflichtenlehre. Danach ist Cäsar auf solche umstürzlerische Ideen natürlich nur als Catilinarier gekommen, als er selbst noch tief verschuldet war. Warum aber hat er diese Gedanken, die er als „Besiegter" (d. h. als Genosse Catilinas) nicht verwirklichen konnte, als Sieger verwirklicht zu einer Zeit, wo er kein persönliches Interesse mehr dabei hatte (d. h. selbst nicht mehr verschuldet war)? Die Antwort lautet, weil er „einen solchen Hang zur Sünde hatte, daß das Unrechttun selbst ihm einen Genuß bereitete, auch da, wo es an sich zwecklos war".[2]) Ein Fußtritt, der dem toten Löwen versetzt wird von demselben Manne, der ganz kurz vorher den noch lebenden Cäsar als einen „Charakter von seltenem Edelsinn", als das glänzendste Gestirn gepriesen, welches der Menschheit je geleuchtet![3])

Wenn die Advokatenrabulistik dies einem Cäsar gegenüber fertig bringt, was kann man da erwarten, wo es sich um einen Catilina handelt?

---

[1]) In Ciceros Zeit konnte eine solche allerdings das Schicksal der Republik nicht mehr aufhalten!

[2]) De off. II 84.

[3]) Pro rege Dejot. 4 u. 15.

In der Tat, man braucht die Catilinarien nur flüchtig anzusehen, um sofort zu erkennen, wie hier neben der berechtigten Entrüstung über das verbrecherische Attentat soviel tendenziöse Übertreibung, soviel einseitige Befangenheit und rhetorisches Phrasenwerk sich breit macht, daß man gar nicht daran denken kann, aus dieser Darstellung ein zutreffendes Bild von der Bewegung und ihren inneren Triebkräften zu gewinnen.[1])

Es ist etwas Unsagbares und Unerhörtes, was nach Cicero der Konsul und die Götter von Stadt und Staat abgewendet haben. So groß ist der geplante Frevel, daß er anfänglich geradezu undenkbar schien.[2]) Und auch er, Cicero selbst, hätte nie eine so ungeheuerliche Verschwörung unter Bürgern für möglich gehalten![3]) Er glaubt den Tausenden und Abertausenden des versammelten Volkes versichern zu können, daß ihrer aller Leben,[4]) ihr Hab und Gut, Weiber und Kinder und die ganze herrliche Stadt den Flammen, dem Mordstahl, ja „fast dem Schlunde des Verderbens" entgangen sei.[5]) „Entrissen seid ihr, Quiriten, dem grausamsten und kläglichsten Untergang,[6]) behütet ihr und das römische Volk vor dem entsetzlichsten Blutbad, eure Weiber und Kinder und die vestalischen Jungfrauen vor der grausamsten Mißhandlung, die Tempel und Heiligtümer unserer hehren Vaterstadt vor dem grausigsten Brand, ganz Italien vor Krieg und Verheerung."[7])

Wäre es den Verschworenen geglückt, so hätten sie die Stadt an allen Ecken und Enden angezündet und eine „zahllose" Menge

---

[1]) Das wird merkwürdigerweise immer noch vielfach verkannt, so z. B. von Mommsen, der sich das von Cicero und Sallust gestaltete Bild der catilinarischen Verschwörung fast ganz und gar zu eigen gemacht hat.

[2]) In Catil. III 21. Siehe III 4: incredibilis magnitudo sceleris.

[3]) IV 6: hanc tantam, tam exitiosam haberi coniurationem a civibus nunquam putavi.

[4]) Hier wie in der Rede vor dem Senat (I 14: ad omnium nostrum vitam salutemque pertinent) handelt es sich für ihn immer um Leben und Wohlfahrt aller. Siehe III 22: contra salutem omnium cogitata.

[5]) III 1: e flamma atque ferro ac paene ex faucibus fati.

[6]) III 23. [7]) IV 2.

von Bürgern hingemordet.[1]) „Bei allen bisherigen Parteikämpfen hat es sich immer nur um Änderungen der Verfassung gehandelt, nicht um einen Vernichtungskrieg gegen den Staat selbst.[2]) „Man wollte die Herrschaft in dem bestehenden Staat, nicht daß der Staat überhaupt aufhöre zu existieren."[3]) Man wollte nicht diese Stadt niederbrennen, sondern in ihr glücklich sein und gedeihen. Catilina aber und seine Leute haben gegen das Vaterland einen Kampf unternommen, wie es seit Menschengedenken keinen furchtbareren und gräßlicheren gegeben hat, wie ihn selbst Barbaren niemals gegen das eigene Volk geführt haben. Es ist ein Krieg, dessen Teilnehmer es sich zum Gesetz gemacht haben, „alle diejenigen, die mit ihrer Existenz an der Erhaltung des Staates interessiert sind, als Feinde zu betrachten"[4]) und „nur so viele Bürger am Leben zu lassen, als dem endlosen Gemetzel widerstehen würden, von der Stadt nur so viel, als die Flamme nicht erreichen kann". „Diese Menschen waren entschlossen, uns alle des Lebens zu berauben, das Reich zu zerstören und den Namen des römischen Volkes zu vertilgen"(!).[5]) „Sie haben den ganzen Staat, die Tempel der Götter, die Häuser der Stadt, das Leben aller Bürger, ganz Italien dem Verderben geweiht."[6]) Ja, „das ganze Erdenrund soll durch Mord und Brand verheert werden".[7]) Sie denken auf den Untergang unser aller; auf Vernichtung der Stadt, ja des ganzen Erdkreises (!).[8])

[1]) III 8: caedem infinitam civium fecissent.

[2]) III 25: atque illae tamen omnes dissensiones erant eiusmodi, quae non ad delendam, sed ad commutandam rem publicam pertinerent.

[3]) Ebd.: nullam esse rem publicam.

[4]) Ebd.: quo in bello lex haec fuit a Lentulo Catilina Cethego Cassio constituta ut omnes, qui salva urbe salvi esse possent, in hostium numero ducerentur.

[5]) IV 7: qui nos omnes vita privare conati sunt, qui delere imperium, qui populi Romani nomen exstinguere. Vgl. § 10.

[6]) I 12.

[7]) I 3.

[8]) I 9.

Dem Redner ist es, als „sehe er die Stadt, die Leuchte der Welt, die Burg aller Völker plötzlich in einem einzigen großen Flammenmeer zusammenstürzen". Er sieht im Geiste in der eingeäscherten Stadt die jammervollen, unbestatteten Leichenhaufen der Bürger. Vor seinen Augen steht das Bild des rasenden Cethegus (eines Spießgesellen Catilinas), der im Blute der Bürger wütet;[1]) und er ruft zur Rache auf gegen die Verbrecher, „welche uns, unsere Weiber und Kinder niedermetzeln wollten, welche jedem einzelnen von uns sein Haus und das Gebäude des Staates in seinen Grundfesten zerstören wollten, welche darauf ausgingen, die (keltischen!) Allobroger (als Teilnehmer der Verschwörung) in den Ruinen dieser Stadt und auf der Brandstätte des eingeäscherten Reiches anzusiedeln"![2]) Meisterlich hat (der Mitverschworene) Lentulus die Rollen für dies Zerstörungswerk verteilt: „Er holt Gallier herbei, wiegelt die Sklaven auf, ruft den Catilina, überweist uns dem Cethegus, die anderen Bürger dem Gabinius zum Niedermetzeln, die Stadt zum Einäschern dem Cassius, ganz Italien zur Verwüstung und Plünderung dem Catilina."[3])

Wenn man diesem Schauergemälde historische Treue zugestehen würde, müßte man annehmen, daß Catilina nicht Geringeres beabsichtigte als einen Vernichtungskrieg gegen alle, die überhaupt etwas zu verlieren hatten, daß er mit der ganzen bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung tabula rasa zu machen und auf ganz neuer Basis, man weiß nicht was, ob einen neuen Staat oder eine völlig neue Gesellschaft, aufzurichten gedachte!

Nun ist es ja, wie wir später sehen werden, aus inneren Gründen wahrscheinlich genug, daß es in der großen sozialen Bewegung der Epoche nicht an Elementen gefehlt hat, die sich mit den extremsten sozialistischen Umsturzgedanken trugen, allein wer wollte aus den hochtönenden vagen Redensarten Ciceros irgendetwas Positives über diese Seite der Frage entnehmen?

[1]) IV 11: adspectus Cethegi et furor in vestra caede bacchantis.
[2]) § 12: in cinere deflagrati imperii.
[3]) § 13.

Wenn man, wie es z. B. Mommsen tut, Cicero wirklich beim Wort nähme, müßte man die Catilinarier mit Mommsen[1]) als „Anarchisten", die Verschwörung als eine anarchistische bezeichnen. Allein man würde sich dadurch sofort wieder in Widerspruch zu Cicero selbst setzen, der einen der Hauptführer, den Lentulus, so wenig als Anarchisten gelten läßt, daß er ihm sogar vorwirft, er hoffe auf eine Königskrone![2]) Und muß nicht Mommsen selbst von diesen „Anarchisten" zugeben, daß unter ihnen sogar noch „die traditionelle Standeshierarchie ihren Platz behauptete", was doch keineswegs für eine anarchistische Zielsetzung spricht?

Aber darf man die Tiraden Ciceros wirklich so ernst nehmen? Hat er sich nicht selbst in einer vertraulichen Äußerung mit einem Cynismus ohnegleichen über seine Rhetorik lustig gemacht und ganz offen angedeutet, daß er selber in dem, was er damals gesagt, nicht ernst genommen sein wolle? Er spöttelt in einem Briefe an Attikus[3]) über den bekannten vielfachen Millionär und späteren Triumvirn Crassus, weil er sich einmal in einer Senatssitzung (im Hinblick auf die catilinarische Verschwörung) in den ehrendsten Ausdrücken über Ciceros Konsulat „ergoß" und sich dabei der Wendung bediente: „daß er noch Senator sei, noch Bürger, noch frei, ja, daß er noch lebe, das danke er Cicero; ja, so oft er den Blick auf seine Gattin, sein Haus, seine Vaterstadt richte, sehe er darin ein Geschenk Ciceros". Wozu letzterer die spöttische Bemerkung macht: „Kurz, dieses ganze Kapitel, das ich in meinen Reden so mannigfaltig auszumalen pflege, von Flamme und Schwert (du kennst ja diese Sächelchen!) brachte er mit besonderer Salbung an." Wieviel Abstriche wird man angesichts dieses Selbstbekenntnisses an dem Kapitel „Catilina" in Ciceros Reden machen müssen?

Daß es bei einem Siege der Revolution ohne Mord, Raub und zahlreiche Ächtungen nicht abgegangen wäre, ist ja klar. Aber das Schreckbild von der Einäscherung der Stadt und der Ver-

[1]) R. G. III 174.
[2]) IV 12.
[3]) I 14, 3.

nichtung des Staates, dessen Verwirklichung ja auch der Arme zu fürchten gehabt hätte, hat offenbar keinen anderen Zweck als den, die Aufmerksamkeit der Hörer von dem sozialökonomischen Gedankengehalt der Revolution abzulenken, der bei den auf dem Forum versammelten Massen gewiß nur zu vielen Sympathien begegnete. Es ist ein Brillantfeuerwerk rhetorischer Phrasen, darauf berechnet, die vom Redner gewünschte Stimmung zu erzeugen. Die tiefer liegenden Ursachen und allgemeinen Tendenzen der Bewegung bleiben dabei mehr oder minder im Dunkeln.

Natürlich wird dann derselbe Wortschwall aufgewendet, um die Teilnehmer der Verschwörung zu charakterisieren. Eine Charakteristik, die genau nach derselben Schablone gearbeitet ist wie die des geplanten Verbrechens selbst. Catilina ist ein Bandit,[1]) ein Aufwiegler von Sklaven und verkommenem Gesindel,[2]) ein Scheusal und Ungeheuer,[3]) eine Pest des Staates.[4]) Um ihn scharen sich die Feinde aller Wohlgesinnten, die Feinde des Vaterlands, Leute, die, aneinandergekettet durch die gemeinsame Ruchlosigkeit und alle Bande des Verbrechens und Mordes, bereit sind, wie eine Räuberschar[5]) über Hab und Gut der ruhigen Bürger in ganz Italien herzufallen;[6]) kurz, ein Abschaum, wert zeitlicher und ewiger Verdammnis.[7]) Überall habe Catilina die Schiffbrüchigen zusammengelesen[8]) und so eine Bande von Verbrechern[9]) und verlorenen und verzweifelten Existenzen[10]) zusammengebracht, die nicht nur von allem

---

[1]) gladiator I 29.

[2]) evocator servorum et civium perditorum I 27.

[3]) monstrum atque prodigium II 1.

[4]) rei publicae pestis I 30. Vgl. II 12: pestem patriae nefarie molientem.

[5]) latrones Italiae I 33. Vgl. tantum latrocinium 31; impium latrocinium I 23; latrocinium potius quam bellum I 27.

[6]) bonis otiosorum I 27.

[7]) aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis, mit diesem Gebet an Juppiter schließt der Konsul die erste Rede (§ 33).

[8]) undique collectos naufragos I 30.

[9]) importuna sceleratorum manus I 23.

[10]) coniuratio perditorum hominum I 13. Siehe II 10.

Glück, sondern auch von aller Hoffnung verlassen seien.[1]) Es ist der „Auswurf des Staates", den man „ausschöpfen" muß wie eine Kloake.[2]) Welche Wonne — ruft ihm der Konsul zu — wirst du empfinden, wie wirst du aufjubeln, in welchen Taumel des Entzückens ausbrechen, wenn du in der gewaltigen Schar deiner Genossen keinen einzigen anständigen Menschen siehst noch hörst.[3])

Das Heer Catilinas ist zusammengelesen aus hoffnungslosen Greisen, aus liederlichen und bankerotten Gutsbesitzern und Bauern.[4]) Aus der Stadt wie vom Lande hat er eine ungeheure Menge verkommener Menschen um sich gesammelt; und „es gibt weder in Rom, noch in irgendeinem Winkel Italiens einen einzigen von Schulden bedrängten Menschen, den er nicht in diesen unerhörten Bund des Verbrechens hineingezogen hätte".[5]) „Die Begierden dieser Rebellen kennen keine Grenze; nicht mehr menschlich und erträglich ist die Vermessenheit ihrer Anschläge. Auf nichts sinnen sie als auf Mord, Brand und Raub. Ihr Vermögen haben sie vergeudet, ihre Güter verpfändet. Schon längst haben sie ihr Eigentum und zuletzt auch allen Kredit verloren. Nur ihre Genußsucht ist dieselbe geblieben wie in den Zeiten des Überflusses." — „Wenn sie sich nur mit Wein, Würfelspiel und Unzucht begnügten, könnte man es ertragen. Wer aber kann es mitansehen, daß Feiglinge den Tapfersten, die größten Toren den Verständigsten, Säufer den Nüchternen, Schlaftrunkene den Wachenden nachstellen? Leute, die, bei Gelagen, in den Armen zuchtloser Weiber, vom Weine betäubt, mit Speisen überfüllt, mit Kränzen umwunden, von Salben duftend, geschwächt durch Unzucht, mit Reden um sich werfen, welche die Gutgesinnten mit dem Tod, die Stadt mit Brandstiftung bedrohen?"[6])

[1]) Ebd.: nactus es ex perditis atque ab omni non modo fortuna, verum etiam spe derelictis conflatam improborum manum I 26.

[2]) exhaurietur ex urbe tuorum comitum magna et perniciosa sentina rei publicae I 12.

[3]) Ebd.

[4]) II 5.

[5]) II 8.

[6]) II 10.

Im einzelnen aber setzt sich diese Gesellschaft aus folgenden Elementen zusammen:

Die erste Klasse besteht aus denen, welche zwar stark verschuldet, aber noch im Besitz eines größeren Vermögens sind und nur deshalb ihre Gläubiger nicht befriedigen, weil sie sich von ihrem Besitz nicht trennen können und im stillen auf eine staatliche Schuldenkassierung hoffen.[1]) Zur zweiten Klasse gehören diejenigen, welche sich, um von ihren Schulden loszukommen, der Staatsgewalt bemächtigen wollen und die Ämter, auf die sie beim Bestand der staatlichen Ordnung keine Aussicht haben, durch die Revolution erreichen zu können glauben.[2]) Eine dritte Klasse bilden die Veteranen der sullanischen Kolonien, die — plötzlich wohlhabend geworden — durch Hoffart und übermäßigen Aufwand sich so in Schulden gestürzt haben, daß sie nur noch von neuen Proskriptionen und einer neuen Diktatur Rettung erhoffen können. Und an sie hat sich aus der ländlichen Bevölkerung eine Anzahl armer Teufel angeschlossen, die sie nach ähnlichem Raub lüstern gemacht haben.[3]) Die vierte Klasse ist sehr bunt zusammengewürfelt. Es sind Leute, die längst mit wirtschaftlichen Nöten zu kämpfen haben, sich aber nie herausarbeiten können, die infolge von Faulheit oder schlechter Geschäftsführung oder von Verschwendung unter der Last alter Schulden zu erliegen drohen, die, der gerichtlichen Vorladungen und Urteile und der Feilbietung ihrer Güter müde — wie man sagt, in großer Zahl —, teils aus der Stadt, teils vom Lande dem Lager Catilinas zuströmen.[4]) Die fünfte Klasse besteht aus Mördern, Banditen und der ganzen sonstigen Verbrecherwelt;[5]) die sechste und letzte endlich aus denen, die dem Catilina „ganz angehören", den eigentlichen Männern seiner Wahl, seinen Busenfreunden und Schoßkindern, den weibisch gekleideten Elegants mit

[1]) II 18.
[2]) II 19.
[3]) II 20.
[4]) II 21.
[5]) II 22.

den duftenden Haarlocken und dem modischen Stutzbart, deren ganzes Dasein in nächtlichen Gelagen aufgeht. Zu ihnen gehören alle Spieler, Ehebrecher, alle, deren Lebenselement der sittliche Schmutz und die Unzucht ist. Die „feinen, zierlichen Knaben, die nicht nur gelernt, zu lieben und sich lieben zu lassen, zu tanzen und zu singen, sondern auch den Dolch zu führen und Gift zu mischen".[1])

Kurz, eine Bande, deren Tun und Treiben eigentlich mehr in die Kriminalakten, als in die Geschichte gehört.[2]) Der Verteidigungskampf, den die Gesellschaft gegen sie zu führen hat, ist lediglich ein Kampf gegen „Unredlichkeit, Nichtswürdigkeit, Zügellosigkeit und Begierde",[3]) gegen „Schwelgerei, Wahnsinn und Verbrechen",[4]) gegen „Räuber und Plünderer".[5]) Die wirtschaftliche Notlage, die sie zur Auflehnung gegen das Bestehende treibt, ist lediglich durch eigenes Verschulden herbeigeführt, in keiner Weise im Organismus der Gesellschaft selbst begründet. Daher weiß Cicero für diese ganze Klasse der ökonomisch Bedrängten kein anderes „Heilmittel" als den Rat, sie möchten „doch einfach zugrunde gehen, wenn sie sich nicht aufrechterhalten können, und zwar so, daß weder die bürgerliche Gesellschaft, noch auch nur die nächsten Nachbarn etwas davon merken". Denn es „ist nicht einzusehen, warum sie ehrlos untergehen wollen, wenn sie nicht mit Ehren leben können, oder warum sie glauben sollten, daß ihr Fall für sie weniger schmerzhaft sein werde, wenn sie nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit vielen anderen fallen".[6])

Eine Mitschuld der Gesellschaft an dem sozialen Elend, das sich gegen sie erhob, wird also rundweg geleugnet. Daher hat auch

[1]) Ebd.

[2]) Um den Ausdruck Mommsens von Catilina zu gebrauchen.

[3]) II 11.

[4]) Ebd.: cum luxuria nobis, cum amentia, cum scelere certandum est.

[5]) II 20.

[6]) II 21: si stare non possunt, corruant, sed ita, ut non modo civitas, sed ne vicini quidem proximi sentiant. Nam illud non intelligo, quamobrem, si vivere honeste non possunt, perire turpiter velint aut cur minore dolore perituros se cum multis, quam si soli pereant, arbitrentur.

die Gesellschaft das Recht, zu dem Bedrängten zu sagen: „Falle, wenn du nicht stehen kannst!“ Der Gedanke, durch eine positive Wohlfahrtspolitik die durch die Not der bestehenden Gesellschaft Entfremdeten wenn nicht wiederzugewinnen, so doch moralisch ins Unrecht zu setzen, tritt dabei völlig in den Hintergrund. Denn die „Heilung und Versöhnung“,[1]) die Cicero predigt, soll einzig und allein eine sittliche Katharsis sein, eine Reinigung von Gier und Leidenschaft, ohne die es ja nach seiner Ansicht überhaupt zu keiner Entfremdung gegenüber dem Staat gekommen wäre. Die denkbar einseitigste, flach moralisierende Betrachtungsweise, die es nicht der Mühe wert hält, das Wesen der Armut im Zusammenhang mit der Gesamtheit der ökonomischen und sozialen Lebenserscheinungen zu beurteilen und hiernach auf Mittel zur Abhilfe zu sinnen.

So tat sich der Redner allerdings außerordentlich leicht mit der Behauptung, daß alle guten Geister auf seiten der Ordnungsparteien seien. In der Tat ist nach der Schilderung Ciceros gegen jenen „unerhörten Bund des Lasters“[2]) alles einig, was noch an Sitte und Recht festhält. „Auf unserer Seite“ — ruft der Redner emphatisch aus — „kämpft das Schamgefühl, auf jener Frechheit, hier Sittenreinheit, dort Unzucht, hier Treue, dort Lug und Trug, hier Gottesfurcht, dort Ruchlosigkeit, hier Beharrlichkeit, dort Tollheit, hier Ehrenhaftigkeit, dort Ehrlosigkeit, hier Selbstzucht, dort Ausschweifung, kurz Billigkeit, Mäßigung, Mannhaftigkeit, Weisheit, alle Tugenden streiten wider die Ungerechtigkeit, Schlemmerei, Feigheit, Unbesonnenheit, gegen alle Laster. Überfluß steht dem Mangel, das gute Prinzip dem schlechten, geistige Gesundheit dem Wahnsinn, Hoffnungsfreudigkeit der Verzweiflung gegenüber. Müssen nicht in einem solchen Kampfe, wenn Menschenkraft versagen sollte, die unsterblichen Götter selbst den Sieg so herrlicher Tugenden über so viel Lasterhaftigkeit erzwingen?“[3]) „Außer der

[1]) II 17: quos quidem ego si ullo modo fieri possit, non tam ulcisci studeo quam sanare sibi ipsos, placare rei publicae.

[2]) incredibile foedus sceleris.

[3]) II 25.

verworfenen Bande deiner Mitverschworenen" — ruft Cicero dem Catilina zu — „ist in der ganzen Stadt niemand, der dich nicht fürchtete, niemand, der dich nicht haßte."[1] — „Wenn mich meine Sklaven so fürchteten, wie dich alle (!) deine Mitbürger fürchten, ich würde glauben, mein Haus verlassen zu müssen. — Selbst wenn ich mir ohne Verschulden einen so schweren Verdacht und so viel Haß von seiten meiner Mitbürger zugezogen hätte, würde ich mich lieber ihren Blicken entziehen, als mich von allen mit feindlichen Augen ansehen lassen. Und du, der im Bewußtsein seiner Verbrechen den allgemeinen Haß als gerecht und längst verdient anerkennen muß, willst nicht den Anblick derer meiden, deren ganzes Denken und Empfinden sich gegen dich sträubt? Du, den unser aller gemeinsame Mutter, das Vaterland, haßt und fürchtet und von dem sie schon lange überzeugt ist, daß er auf nichts als ihre Ermordung sinnt!"[2]

Und diese Überzeugung des „Vaterlands" kommt eben zum Ausdruck in der „Besorgnis des Volkes", in dem „einmütigen Zusammenstehen aller Wohlgesinnten".[3] Das „römische Volk" und zwar „alles Volk aus allen Ständen"[4] ist entschlossen, die höchste Gewalt zu behaupten, für die Erhaltung der „gemeinsamen" Güter einzutreten.[5] Denn „seit Gründung der Stadt ist dies der erste Fall, wo alle von ein und derselben Gesinnung er-

---

[1]) I 13.

[2]) I 16 ff. Es ist bezeichnend für den Redner, daß er trotz dieser angeblichen langen Überzeugung von der „unerträglichen" Schändlichkeit Catilinas, ohne den seit einer Reihe von Jahren keine Freveltat begangen sei (§ 18), vor gar nicht so langer Zeit bereit gewesen war, demselben Catilina in einem Erpressungsprozeß als Verteidiger beizuspringen! Und dies, obwohl er nach seinem eigenen Geständnis überzeugt war, daß die Richter Catilina nur dann freisprechen könnten, wenn sie kühn genug wären, den hellen Mittag für finstere Nacht zu erklären! Ad Att. I 1, 1.

[3]) I 1: timor populi, concursus bonorum omnium. Siehe I 32: tantam in omnibus bonis consensionem.

[4]) IV 14: omnes omnium ordinum homines.

[5]) communes fortunas.

füllt sind (!)[1]) — außer denen, die — den sicheren Ruin vor Augen — lieber mit allen andern, als allein zugrunde gehen wollten". Die Männer der Ordnung können gegen diese „verworfene, entkräftete Bande von Schiffbrüchigen die Blüte und die Kraft von ganz Italien ins Feld stellen".[2]) Diese in der Geschichte der inneren Politik noch niemals erlebte Einmütigkeit „aller Stände aller Menschen, des ganzen römischen Volkes"[3]) begeistert den Redner zu einem Hymnus auf das sozialkonservative Bürgertum, der angesichts der wirklichen Beschaffenheit der römischen Gesellschaft auch dann als eine widerliche Heuchelei erscheint, wenn man der bei solchen Reden unvermeidlichen Phrase und dem Klassenvorurteil noch so viel zugute hält. Was wird da nicht alles zum Preise der Ritterschaft gesagt, d. h. der hohen Finanz, die allerdings — als Hauptvertreterin des bedrohten Kapitals — die wertvollste Stütze der Ordnungspartei war! Diese „hochachtbaren und vortrefflichen Männer"[4]) — wir würden sagen, eine Gesellschaftsklasse, welche sich in ihrer Mehrheit als die klassische Verkörperung eines staatswidrigen Kapitalismus darstellt — werden gefeiert als die Vertreter des politischen Idealismus und einer wahrhaft staatlichen Gesinnung! Sie wetteifern mit dem Amtsadel „in der Liebe zum Staat".[5]) Und diese Verbindung ist dem Redner so glückverheißend, daß er sich zu der kühnen Prophezeiung aufschwingt: Solange diese beiden Klassen zusammenhielten, würde „niemals wieder ein inneres Leid zu irgendeinem Teile des Staatswesens dringen können"![6])

[1]) causa . . . in qua omnes sentirent unum atque idem.

[2]) II 24.

[3]) IV 19: habetis omnes ordines, omnes homines, universum populum Romanum, id quod in civili causa hodierno die primum videmus, unum atque idem sentientem.

[4]) I 21: honestissimi atque optimi viri. Vgl. § 32: tantam in equitibus Romanis virtutem.

[5]) Vgl. die obige ungeschminkte Schilderung S. 459 f.

[6]) IV 15: confirmo vobis nullum posthac malum civile ac domesticum ad ullam rei publicae partem esse venturum.

Von gleichem Eifer für die Verteidigung der bedrohten Gesellschaft erscheinen die sogen. Ärartribunen beseelt, die bekannten Finanzleute aus der Plebs, und sämtliche Staatsschreiber, beide Klassen natürlich auch nur aus reinster Hingebung an das Gemeinwohl.[1]) Ja noch mehr! Ihnen gesellt sich zu „die gesamte Masse der Freigeborenen, selbst die Niedrigsten mit eingeschlossen".[2]) Denn „wo gibt es einen Menschen, dem nicht diese Tempel, der Anblick der Stadt, der Besitz der Freiheit, ja schon dieses Tageslicht und dieser gemeinsame Boden der Vaterstadt lieb und wert und herzerfreuend wäre"? — Als ob es nie Hunger und Elend gegeben hätte, welche die Empfindung für die meisten dieser Güter völlig abzustumpfen vermögen,[3]) selbst für die Freiheit, welche der Redner so emphatisch als das „süßeste Gut" preist! Und als ob man von allen Volksgenossen behaupten könnte, was der Redner von der Ordnungspartei sagt, daß sie neben dem Staatsinteresse und der Freiheit das eigene Hab und Gut[4]) zu verteidigen hatten! Aber die Hunderttausende, die bei einem Umsturz nichts zu verlieren hatten, sind eben einfach für diese Schönfärberei nicht vorhanden. Dafür rühmt der Redner den Patriotismus der Freigelassenen, ja sogar der Sklaven! Er meint, es gebe keinen Unfreien, dessen Dienstverhältnis einigermaßen erträglich sei, der nicht die Verwegenheit der aufrührerischen Bürger verabscheute, der nicht die Erhaltung des Bestehenden wünschte und mit aller Bereitwilligkeit und Energie dem Rettungswerk zu dienen bereit wäre.

Zwar wird dann noch im Vorübergehen der Bemühungen eines catilinarischen Agenten gedacht, der in den Buden und Werkstätten umherlief, um arme und unverständige Leute durch Geldversprechungen aufzuwiegeln. Allein nach der Ansicht Ciceros war diese Agitation und daher auch die Besorgnis, die sie erweckte, vollkommen gegenstandlos. Denn es habe sich niemand gefunden,

[1]) Ebd.

[2]) omnis ingenuorum adest multitudo, etiam tenuissimorum.

[3]) Vgl. die charakteristischen Äußerungen im 5. Kapitel.

[4]) privatae fortunae IV 8.

den das Unglück so elend gemacht oder böser Wille so verderbt hätte, daß er diesen Lockungen erlegen wäre! Alle ohne Unterschied seien einig gewesen in dem Wunsch, die Stätte ihres Werkstuhls, ihrer Arbeit, ihres täglichen Erwerbes, ihre häusliche Lagerstatt, kurz, den ruhigen Gang ihres Lebens ungestört erhalten zu sehen. „Denn" — meint Cicero — „diese ganze Tabernenbevölkerung ist größtenteils oder, richtiger gesagt, in ihrer Gesamtheit im höchsten Grade ruheliebend. Die Erhaltung ihrer Betriebswerkzeuge, ihre ganze Arbeitstätigkeit und ihr ganzer Erwerb ist abhängig von möglichst zahlreichem Zuspruch der Bürger. Sie verlieren schon genug, wenn (in unruhiger Zeit) die Buden geschlossen werden müssen; was wäre da vollends aus ihnen geworden, wenn Buden und Werkstätten abgebrannt wären!" [1])

Mit diesem die ängstlichen Gemüter beruhigenden Bild einer friedlichen, in sozialer Hinsicht durchaus konservativen Bevölkerung findet die Schilderung einen harmonischen Abschluß. Daß es viele Tausende gab, die überhaupt keine Werkstatt, keinen Laden, keine regelmäßige Arbeit, keine rechte Häuslichkeit hatten, die also an dem Bestehenden keineswegs so lebhaft interessiert waren, davon schweigt der Bericht,[2]) bei dem man sich nicht genug verwundern kann, daß der sozialrevolutionäre Gedanke unter einer solchen Bevölkerung überhaupt Anhänger gewinnen konnte. Wenn wirklich alle

---

[1]) IV 17.

[2]) Man vgl. übrigens mit dieser ciceronianischen Charakteristik das weit weniger optimistische Urteil, welches Dionys VI 51 über die römische Stadtbevölkerung fällt. *θῆτες καὶ πελάται καὶ χειρώνακτες οὐ πάνυ βέβαιοι τεταραγμένης ἀριστοκρατίας φύλακες.* Er läßt sie gelegentlich der ersten Sezession in Massen zu den Aufrührern übergehen. Und daß das nicht griechische Übermalung römischer Geschichte ist, sondern ein Reflex der späteren Verhältnisse der Großstadt, zeigt Sallust De bello Jugurth. 73: denique plebes sic accensa, uti opifices agrestesque omnes, quorum res fidesque in manibus sitae erant, relictis operibus frequentarent Marium et sua necessaria post illius honorem ducerent. Warum haben sich denn die Catilinarier an die „opifices atque servitia in vicis" gewandt (wie es in Sallusts Catilina 50 heißt)? Doch sicher nur deshalb, weil sie gerade

Gesellschaftsklassen so innig harmonierten, wenn sozusagen alle Welt an die Herrlichkeit des Bestehenden glaubte oder an der Sache der Ordnung aufs höchste interessiert war,[1]) ist es dann nicht ein Rätsel, daß — wie Cicero an anderer Stelle selbst zugesteht — „jene Pest im Staat so weit um sich greifen konnte,[2]) daß die Gefahr im Begriffe war, sich tief in den Adern und Eingeweiden des Staates einzunisten“[3]) und „der Same des Unheils weiter verbreitet war, als man es für möglich gehalten hätte“?[4]) Wie begreift sich angesichts des Idealgemäldes einer bürgerlichen Gesellschaft, das die Kunst des Redners vor der Phantasie der Hörer entstehen läßt, die „furchtbare Wucht des Verderbens“,[5]) die „von dem Nacken seiner Mitbürger abgewälzt zu haben“, er sich nicht genug rühmen kann? Wie begreift sich die Entstehung des „seit Menschengedenken grausamsten und schwersten inneren Krieges“, den er als „Führer und Imperator im Friedenskleide“[6]) siegreich bekämpft hat?

---

hier sozialrevolutionäre Neigungen voraussetzten. Daß sie sich darin täuschten, wie F. Cauer a. a. O. S. 73 behauptet, beweist doch nicht der „Verlauf der Bewegung“. Dieser Verlauf beweist nur, warum die proletarischen Gelüste sich nicht in Handlungen umsetzten.

[1]) Früher war freilich dasselbe Volk nicht so harmlos! In der Zeit der Gracchen und der Saturnine, „da wiegelten schon die Spenden allein und die Hoffnung auf den in Aussicht gestellten Vorteil auch ohne Bezahlung den großen Haufen auf“. Pro Sestio 49: ipsa enim largitio et spes commodi propositi sine mercede ulla multitudinem concitabat!

[2]) I 30: tam adulta rei publicae pestis.

[3]) I 31: quodsi ex tanto latrocinio iste unus tolletur, videbimur fortasse ad breve quoddam tempus cura et metu esse relevati, periculum autem residebit et erit inclusum penitus in venis atque in visceribus rei publicae. Vgl. auch IV 20 über die sehr große Zahl der Verschworenen.

[4]) IV 6.

[5]) hanc tantam molem mali III 17.

[6]) II 28: atque haec omnia sic agentur, Quirites, ut maximae res minimo motu, pericula summa nullo tumultu, bellum intestinum ac domesticum post hominum memoriam crudelissimum et maximum me uno togato duce et imperatore sedetur.

Freilich werden dergleichen Töne nur da angeschlagen, wo es dem Redner darum zu tun ist, sein Verdienst als Retter der Gesellschaft möglichst hell erstrahlen zu lassen. Im übrigen herrscht der rosigste Optimismus. Da ist Catilinas Lager nichts als ein „Räubernest“,[1]) das man mit Leichtigkeit ausnehmen könne; seine Armee sei nicht ernst zu nehmen. „Wir brauchen ihr gar nicht einmal die Schlachtordnung unseres Heeres zu zeigen, sondern nur das Edikt des Prätors — und sie wird in den Staub sinken!“[2]) Eine Prahlerei, zu der die heldenmütige Haltung der Catilinarier in der Entscheidungsschlacht von Pistoja[3]) einen bezeichnenden Kontrast bildet.

Und wie stellt sich nun vollends nach dem Siege der Ordnungsparteien in dieser Advokatenberedsamkeit das Bild der Gesellschaft dar! Obwohl Cicero in der Rede, in welcher er sich von neuem zu der Frage äußert, das Vorhandensein „vieler Streitpunkte“ anerkennen muß, über die die „demagogische Begehrlichkeit immer wieder mit der besonnenen Überlegenheit der Vornehmen in Zwiespalt geriet“, und obwohl er eben selbst im Begriff war, den Streit um das Ackergesetz Cäsars wieder zu entfachen, spricht er hier wenige Jahre nach der catilinarischen Verschwörung (i. J. 56) die kühne Behauptung aus, daß jetzt eine völlige Interessenharmonie zwischen hoch und niedrig hergestellt sei! Jetzt gebe es nichts mehr, was die Masse mit der Elite und den Ersten des Volkes entzweien könne. Das Volk stelle keine Forderungen mehr (!), es verlange nicht mehr nach Neuerungen, sondern freue sich an dem ruhigen Genuß seines Daseins, an dem Ansehen aller Gutgesinnten und dem Ruhm des Gemeinwesens.[4]) Kurz — möchte

[1]) castrense latrocinium.

[2]) II 5. Vgl. auch den Hohn auf die praeclarae Catilinae copiae II 24.

[3]) welche, wie Sallust Cat. 61 sich ausdrückt, den Sieg „keineswegs zu einem frohen und unblutigen“ machte.

[4]) Pro P. Sestio 104: nunc iam nihil est, quod populus a delectis principibusque dissentiat: nec flagitat rem ullam neque novarum rerum est cupiditas et otio suo et dignitate optimi cuiusque et universae rei publicae gloria delectatur.

man hinzufügen — es ist, als ob der Plebejer durch eine wunderbare Metamorphose zum Optimaten geworden wäre!

Unter Verhältnissen, wo Hunderttausende Unterstützung aus Staatsmitteln beanspruchten, wo die hoffnungslose Armut nicht selten für Kost und Lohn sich in die Arena verkaufte und freie Männer, um nicht zu verhungern, den furchtbaren Kontrakt unterschrieben, der sie verpflichtete, „sich unweigerlich fesseln, peitschen, brennen oder töten zu lassen, wenn die Gesetze der Anstalt es so mit sich bringen würden", — unter solchen Verhältnissen, angesichts des grauenhaftesten Großstadtelends, glaubt der Anwalt der Vornehmen und Reichen, sich oder vielmehr anderen einreden zu können, daß „jetzt das Volk durch keine materiellen Verheißungen mehr aufzustacheln sei und nach so schweren inneren Kämpfen Ruhe um jeden Preis wolle, daß daher für Aufrührer und Unruhstifter nichts weiter übrig bleibe, als sich durch Bezahlung einen Anhang zu schaffen und die Volksversammlungen mit Mietlingen anzufüllen".[1] „Jetzt ist, wenn ich mich nicht täusche, das Volk in einer solchen Verfassung, daß, wenn man die gedungenen Banden entfernt, wahrscheinlich alle ein und dieselbe Ansicht über den Staat haben werden."[2] Eine soziale Harmonie, die lebhaft an jene Einmütigkeit in der Beurteilung der Staatszwecke erinnert, zu welcher Plato die verschiedenen Gesellschaftsklassen in seinem Staate erziehen zu können glaubt. In dem Rom Ciceros macht sich das ganz von selbst! Es ist, als ob die ungeheure, mit elementarer Gewalt auf eine revolutionäre Entladung hindrängende plutokratisch-proletarische Spannung sich plötzlich wie durch einen Zauber gelöst hätte. Und dabei spöttelt derselbe Cicero über den ehrlichen Doktrinär Cato, daß derselbe so spreche, als ob es sich um eine Abstimmung im platonischen Idealstaat und nicht unter der Hefe der Stadt Rom handelte![3]

[1] Ebd.

[2] Ebd. 106: nunc, nisi me fallit, in eo statu civitas est, ut, si operas conductorum removeris, omnes idem de re publica sensuri esse videantur.

[3] Ad Att. 1, 8: dicit enim tamquam in Platonis *πολιτείᾳ*, non tamquam in Romuli faece sententiam. Vgl. ebd. I 16, 11 die Äußerung apud sordem urbis et faecem und X 8, 6: illi egenti ac perditae multitudini.

Eitel Dunst und Lüge! — Das ist die Sprache des Vorkämpfers der Ordnungsparteien in einer Zeit, wo das morsche Gebäude der Aristokratenherrlichkeit schon in allen Fugen krachte, wo das wirkliche Leben auf allen Gassen und Straßen, in Stadt und Land und Provinz nach sozialer, ökonomischer, politischer Erneuerung förmlich schrie und die Vernichtung der bestehenden Ordnung durch den Cäsarismus und seine Proletarierheere fast schon unmittelbar vor der Türe stand!

Es ist ein Maß von politischer Heuchelei, das kaum noch überboten werden kann. Und wenn man in dieser Redeschriftstellerei auch noch so viel auf Rechnung politischer Kurzsichtigkeit oder jener starken Illusionsfähigkeit setzen mag, welche den Satten der Gesellschaft so leicht wird, überall ist doch der bewußt auf den Schein hinarbeitende Rhetor unverkennbar, merkt man sofort, daß „ein Roscius auf der Bühne steht";[1]) und er selbst hat es sich ja nicht versagen können, mit der gleichen cynischen Offenherzigkeit, die wir schon an ihm kennen gelernt haben, über diese rein äußerliche rhetorische Mache zu witzeln. Als ob es noch der Selbstironisierung bedurft hätte, um den Leser erkennen zu lassen, wie wenig der Glanz dieser Sprache die Achtung vor den Tatsachen zu ihrem Rechte kommen läßt![2])

„Ihr guten Götter" — meint er in einem Brief an Attikus — „wie warf ich mich in die Brust! Wenn mir je die Perioden und Schnörkel, die Kontraste und Antithesen nur so zuströmten, so war es damals. Kurzum: rauschender Beifall! Mein Thema war: das würdige Benehmen des Senatorenstandes, die Eintracht

[1]) Wie er es ja selbst als Wirkung echter Beredsamkeit fordert (in scaena esse Roscium intellegat, Brutus 290).

[2]) Was ist überhaupt Achtung vor den Tatsachen für diese Rhetorik, die nicht nur das amplificare et minuere, sondern sogar das „mentiri in historiis" (!) geradezu als Prinzip aufstellt. So Cicero Brutus 42. Dazu orator 127: Augendis rebus et contra abiciendis nihil est quod non perficere possit oratio! So spricht derselbe Mann, der es de republ. V 11 so entschieden mißbilligt hat, das Volk durch Redekünste zu bestechen!

zwischen ihm und dem Ritterstand, die Einmütigkeit Italiens, die Erstickung der letzten Funken der Verschwörung, die Herstellung des Verkehrs und der Ruhe. Du weißt, welche Donner ich anschwellen lasse, wenn ich auf diese Dinge zu sprechen komme. Sie tönten so gewaltig, daß ich davon um so weniger sage, weil ich vermute, sie seien bis zu euch vernommen worden." (!!)[1] Spottet seiner selbst und weiß nicht wie! Die höchsten Interessen des Staates sind ihm gerade gut genug, um Stoff für das Bramarbasieren mit der eigenen Person zu liefern! Selbst die (uns verlorene) geschichtliche Darstellung seines Konsulates sollte diesem rein persönlichen Zwecke und dem rhetorischen Bedürfnis dienen. „Mein Buch" — schreibt er an Attikus — „hat die ganze Apotheke des Isokrates, alle Büchslein seiner Schüler und zum Teil auch aristotelische Schminktöpfe aufgebraucht. Das Griechenvolk ist starr vor Erstaunen."[2] — Und dabei fühlt sich der Mann noch zum Geschichtschreiber besonders berufen!

Das sind die Zeugen, die uns in erster Linie für die Geschichte der sozialen Ideen zu Gebote stehen! Und wie wenig vermögen sie vor einer kritischen Prüfung standzuhalten! Wahrlich, wenn irgendwo, so zeigt es sich hier, wie durch der Parteien Gunst und Ungunst das Bild des geschichtlichen Lebens getrübt und verfälscht ist.

Viertes Kapitel.

Das Erwachen der Armut zum sozialen Selbstbewußtsein.

Wenn man auf Grund der geschilderten Literatur eine Geschichte der sozialrevolutionären Bewegung in Rom schreiben wollte, würde sich dieselbe fast ausschließlich zu einem Kapitel aus der Geschichte des Wahnsinns und Verbrechens gestalten. Die Träger

[1] I 14, 4.

[2] II 1, 2: conturbavi Graecam nationem! In der Tat Cicero hat Recht: epistola non erubescit! (Ad fam. V 12, 1.)

dieser Bewegung würden sich ohne Unterschied als die Vertreter des bösen Prinzipes in der Gesellschaft darstellen; eine Auffassung, die der Wirklichkeit unmöglich gerecht werden kann. Auch wenn man nicht soweit geht wie eine gewisse moderne Publizistik, die z. B. „in den vielgeschmähten Catilinariern Roms beste Kräfte", die „sozialveranlagten Naturen aus allen Lagern erblickt",[1]) so muß man doch auf Grund der vorstehenden Analyse der Hauptquellen ohne weiteres zugeben, daß das Urteil der Tendenzüberlieferung wesentlicher Modifikationen und Ergänzungen bedarf. Ganz von selbst drängt sich hier die Erkenntnis auf, daß uns in sozialgeschichtlicher Hinsicht für das letzte Jahrhundert der Republik eine Aufgabe gestellt ist, die eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen hat, welche die Niebuhrsche Kritik für die älteren Zeiten zu lösen unternahm. Bevor nicht die Tünche sorgfältig abgehoben ist, mit der hier Vorurteile und Interessen von Klassen und Parteien, sowie rhetorische Übermalung das echte Bild der Wirklichkeit verdeckt haben, ist überhaupt kein Schritt zu einer klareren und richtigeren Erkenntnis der sozialen Bewegung möglich. Erst müssen wir uns in vollem Umfang vergegenwärtigt haben, daß und warum diese für das Urteil der Folgezeit maßgebend gewordene Literatur der Geschichte des sozialen Gedankens unmöglich gerecht werden konnte; dann werden wir auch das Illusorische der bisherigen Anschauungen über die Stellung der römischen Welt zu den großen sozialen Problemen erkennen und uns vor dem weitverbreiteten, auch in die neueste Geschichte des Sozialismus übergegangenen Trugschluß hüten, der das, was für jene Literatur nicht vorhanden war, ohne weiteres auch der geschichtlichen Wirklichkeit abspricht.

Auf welche Irrwege eine Forschung geraten kann, welche sich dem Eindruck der in der erhaltenen römischen Literatur zur Herrschaft gelangten Darstellungsweise gefangen gibt und es verabsäumt, den Spuren des Echten nachzugehen, an denen es doch keineswegs ganz fehlt, dafür haben wir ein drastisches Beispiel an der Er-

[1]) Wir würden damit an Stelle der antiken „Catilinalegende" nur eine moderne setzen.

örterung eines großen Romanisten über die Freiheits- und Gleichheitsidee des römischen Volkes, von dem wir nach seiner Ansicht lernen können, „wie ein charaktervolles und politisch reifes Volk diese Ideen auffaßt und welche Früchte sie ihm tragen".[1])

Die römische Gleichheit — meint Ihering — gehe Hand in Hand mit der wahren Freiheit und darum auch mit dem auf Ungleichheiten gerichteten Bildungstrieb der Geschichte. Ja, sie lasse sich als der Ausfluß der Freiheit selbst betrachten. „Frei soll sich in Rom entwickeln alles, was Lebenskraft in sich trägt; und daß nicht eine Kraft hier auf Kosten der anderen künstlich durch Gesetz bevorzugt werde, das ist es, was die römische Gleichheit will." Die Ungleichheit des *Resultates*, welche die natürliche Folge der Verschiedenheit der Kräfte ist, oder die durch die Zwecke des Staates bedingt wird, habe für die Römer nichts Verletzendes gehabt. Ungleichheit in der Lebensstellung, in Rang, Stand, Ehre, politischem Einfluß, *Vermögen* usw. sei ihnen niemals als Verstoß gegen das republikanische Prinzip erschienen. „Willig zollte der Römer jenen Vorzügen seine Achtung und *von einem Haß gegen die Besitzenden*, diesem düsteren Schatten der heutigen Zeit, *findet sich keine Spur*" (!). Kurz — so können wir hinzufügen — dieses glückliche Rom hat wirklich das soziale Friedensideal verwirklicht, wie es einst die Rhetorik eines Cicero seinen Bürgern vor Augen zauberte!

In der Tat hat Cicero ganz augenscheinlich zu dieser Auffassung Gevatter gestanden. Den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung bilden die Sätze der ciceronischen Pflichtenlehre über die Verwirklichung der Rechtsgleichheit zwischen hoch und niedrig im römischen Recht;[2]) und mit wahrhaft ciceronischem Optimismus wird als die sozialpsychologische Wirkung dieser Gleichheit vor dem Gesetz eine „*durchaus gesunde Beschaffenheit des politischen Gleichheitsgefühles der Römer*" behauptet! Als ob diese *formale* Gleichheit bei entwickelten Kulturvölkern jemals

[1]) Ihering, Geist des römischen Rechts II (1)[5] 88 ff.

[2]) De off. II 12.

genügt hätte, jede Verbitterung über schroffe soziale Ungleichheiten im Keime zu ersticken! Und was soll dies Wunder in Rom gewirkt haben, trotzdem gerade hier die herrschenden Klassen der vollen Verwirklichung dieser formalen Gleichheit alle möglichen Hemmnisse zu bereiten wußten? Die Antwort ist bezeichnend. Sie bedeutet einen Höhepunkt des Optimismus, der kaum mehr zu überbieten ist.

Den Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, daß man in Rom keinen Klassenhaß gegen die Besitzenden kannte, findet nämlich Ihering darin, daß die sozialen und wirtschaftlichen Verschiedenheiten hier „das natürliche Produkt freier Entwicklung" waren. Denn „wo sie dies sind, haben sie nichts Gehässiges (?!). Sie können nur da in einem solchen Lichte erscheinen, wo sie durch künstliche Mittel, d. h. durch Privilegien, hervorgerufen oder geschützt sind,[1]) wo also das Übergewicht des einen durch gesetzliche Zurücksetzung des anderen bewerkstelligt ist." Nur hier „kann das an sich völlig berechtigte Gefühl der Gleichheit, durch die Mißachtung, die es erfährt, gestachelt, sich in Haß und Groll gegen die Besitzenden verkehren und das Phantom der falschen widersinnigen Gleichheit bei den Massen Eingang finden".[2])

Diese Argumentation hätte in einer Staatsrede Ciceros stehen können, so sehr schlägt sie allen Tatsachen ins Gesicht! Sind etwa in den demokratischen Staaten der hellenischen Welt und im modernen Rechtsstaat die Besitzesunterschiede weniger das „natürliche Produkt freier Entwicklung" gewesen als in Rom, und sind nicht gerade sie die Stätten des „wilden Gleichheitsschwindels" und der „fanatischen Nivellierungssucht" geworden, vor welchen nach Ihering das antike

[1]) Als ob es dazu immer Privilegien bedürfte und nicht schon die „Ungunst" genügt hätte, „mit der das Recht den Armen behandelte, indem es dem Kapitalisten die Wege des Rechtes ebnete, dem armen Manne in äußerster Weise erschwerte", wie Ihering selbst in einem anderen Werke (Scherz und Ernst in der Jurisprudenz, in dem Kapitel über: Reich und arm im römischen Zivilprozeß) so drastisch ausgeführt hat!

[2]) a. a. O. S. 90.

Rom durch dieselbe „natürliche" Entwicklung so völlig bewahrt geblieben sein soll? Und wie gestaltete sich nach seiner Auffassung dieser Naturprozeß in Rom? So unheilvoll wie möglich! Er bezeichnet selber einmal an einer späteren Stelle des genannten Werkes die „schadhafte Gestaltung des Systems der Güterverteilung und Vermögenskonzentration geradezu als den Todeskeim, an dem die römische Gesellschaft zugrunde gegangen ist". In Rom sei die Tendenz zur Häufung des Reichtums durch eigentümliche Verhältnisse in ungewöhnlicher Weise gesteigert und umgekehrt das Zurückströmen des Vermögens in die entblößten Teile äußerst erschwert gewesen. „Nirgends ward der Reiche so leicht Millionär, der Unbemittelte so leicht Bettler wie hier. Nirgends war die Grenzlinie zwischen beiden Extremen so schmal und so schwer zu behaupten; ein Schritt nach der einen oder andern Seite, und lawinenartig wuchs die Not oder der Überfluß."[1]) Und trotz alledem soll in Rom der Kapitalismus nichts Gehässiges gehabt haben? Man traut seinen Augen kaum, wenn man dergleichen liest und dabei die Entwicklungsgeschichte dieses Kapitalismus im Geiste an sich vorüberziehen läßt!

Trotzdem scheint die Ansicht von dem gesunden sozial-konservativen Sinn des Römertums noch immer weit verbreitet zu sein. Die Rolle, die im „Geist des römischen Rechts" das „gesunde politische Gleichheitsgefühl" spielt, übernimmt in der neuesten Geschichte des Sozialismus der „nüchterne praktische" Sinn des Römers, der ihm stets nur solche Vorschläge zur Reform von Staat und Gesellschaft eingegeben haben soll, die „dem Bestehenden und der menschlichen Natur Rechnung trugen".[2]) — Als ob alle die-

[1]) S. 237.

[2]) Das ist die Ansicht Adlers, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart I S. 52. Von einem „nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten" gearbeiteten Geschichtswerke sollte man doch vor allem erwarten, daß es nur auf Grund einer genügenden Kenntnis des Standes der Überlieferung urteilt und uns nicht mit oberflächlichen Phrasen abspeist, die den unkundigen Leser geradezu irreführen, weil sie über die un-

jenigen, die in der römischen Welt an der Vollkommenheit von Staat und Gesellschaft zweifelten, in unserer Literatur auch wirklich zum Worte kämen und uns das vollständige Register der sozialen Ideen des Römertums vorläge, auf Grund dessen allein eine derartige Behauptung möglich wäre! Von den Hunderttausenden römischer Proletarier hat auch nicht einer Gelegenheit gehabt, eine unmittelbare Kunde von seinen sozialökonomischen Wünschen und Träumen auf die Nachwelt zu bringen; und trotzdem weiß der neueste Geschichtschreiber des Sozialismus ganz genau, daß sie im Gegensatz zu den Griechen von vorneherein durch ihren „nüchternen, praktischen Sinn" und ihren „ausgeprägten privatwirtschaftlichen Erwerbsgeist" davor behütet waren, sich „von den Idealen des Kommunismus irgendwie gefangen nehmen zu lassen"![1])

Übrigens ist die ganze Anschauungsweise nicht nur für den Kenner der Überlieferung, sondern schon aus allgemeinen psychologischen Gründen ein Unding. Denn wie kann man im Ernste in dieser rein konventionellen, schablonenhaften Weise bei einem ganzen großen Kulturvolke eine so einheitliche, all seinen Gliedern gemeinsame geistige Disposition annehmen, wie dies hier geschieht!

Und wie ist es denkbar, daß bei einem solchen Volke und unter dem Druck der verhängnisvollsten, den ganzen Volksorganismus erschütternden und zersetzenden geschichtlichen Wandlungen dieser einheitliche Grundcharakter so völlig unverändert blieb, daß man ohne weiteres sagen könnte: diese oder jene Richtung des Denkens und Empfindens war hier nicht möglich? Als ob die psychischen Antriebe und Motive, die im Völkerleben wirksam sind, unwandelbare Naturkräfte wären; und als ob das Seelenleben eines entwickelten Kulturvolkes, in welchem doch immer sehr verschieden-

---

glaubliche Dürftigkeit und Einseitigkeit der Tradition hinwegtäuschen und den Schein eines Wissens erwecken, das wir in dieser Weise gar nicht haben können.

[1]) Adler a. a. O. Der Kuriosität halber sei hier auch der Ansicht Lorias gedacht, daß das alte Rom keine soziale Revolution gehabt habe, weil es durch panem et circenses die Grundrente elidiert habe! La rendita fondiaria et la sua elisione naturale S. 24.

artige Tendenzen neben- und gegeneinander wirken, ein so einfaches Gebilde wäre, daß sich seine Entwicklung in so mechanische Formeln zwingen ließe!

Man mag noch so viel Gewicht auf das legen, was man die Erdgebundenheit des Volkslebens oder was man den angeborenen Volksgeist[1]) genannt hat, eine psychologische Auffassung des historischen Lebens wird neben dieser Bodenständigkeit oder Naturausstattung doch stets die Tatsache berücksichtigen, daß die Volksseele im Wandel der Generationen und der Zustände ihr Leben unablässig erneuert, und in diesem ewigen Wechsel von Auflösung und Neubildung der psychische Typus, die geistige Individualität des Volkes oder einzelner Volksgruppen wesentliche Wandlungen erfahren kann, daß man sich also bei der Beurteilung des Volkstypus vor allem davor zu hüten hat, eine zu kurze Entwicklungsreihe oder eine willkürlich gewählte Epoche zugrunde zu legen. Ein Fehler, der für die hier bekämpfte formalistische Anschauungsweise recht eigentlich bezeichnend ist.

Gerade auf dem gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Gebiete ist jenes psychische Verhalten von wechselnden Voraussetzungen abhängig. Es kommt hier doch unendlich viel darauf an, welcher Art die Beziehungen sind, in denen die einzelnen Elemente und Gruppen des Volkes zueinander stehen. Lockern oder ändern sich diese Beziehungen, treten in den Lebensvorgängen des wirtschaftlichen und sozialen Organismus stärkere Störungen oder Verschiebungen ein, so ändern sich auch die Formen der wechselseitigen psychischen Reaktion. Läßt sich ferner das, was möglicherweise für die Massenpsyche zutreffen könnte, ohne weiteres auch auf das einzelne Individuum übertragen? Als ob nicht die Entwicklungsgeschichte der Kulturvölker zugleich eine fortschreitende Differenzierung, eine zunehmende individuelle Selbsttätigkeit und Selbständigkeit bedeutete, die den Faktor des Unberechenbaren im Seelenleben der Nation gewaltig steigert und eine psychologische Charakteristik,

[1]) Wenn man diesen problematischen Begriff nicht lieber von vorneherein ablehnt!

die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, von vorneherein unmöglich macht! Man könnte diesem Anspruch mit der einfachen Frage des Apuleius begegnen: Quando non in omnibus gentibus vara ingenia provenere?[1]) Fließt irgendwo — fragt ein moderner Soziologe — der Strom der Geschichte aus einheitlicher Quelle?

Dazu kommt, daß ja nicht einmal die Elemente, auf denen ein bestimmter Volkstypus beruht, ethnologisch immer dieselben bleiben, daß vielmehr zahlreiches fremdes Blut in den Volksorganismus Aufnahme findet, dessen Assimilierung doch nicht immer ohne Folgen für den allgemeinen psychischen Habitus bleibt.[2]) „Der Name eines Volkes deckt mit der Zeit immer Verschiedeneres."[3]) Und es ist daher schon aus diesem Grunde nicht ganz richtig, wenn man gemeint hat, daß „ein Volk sich seine Geschichte allein aus dem Grunde seines Naturells heraus schaffe".[4])

Wo sind nun aber diese Wandlungen intensiver gewesen als gerade in Rom? Aus der alten Bauernrepublik hat sich auf der Basis einer wahrhaft internationalen Verkehrsstellung die Groß- und Weltstadt entwickelt, die schon Cicero eine aus der Vereinigung der Völker gebildete Gemeinde nennt[5]) und die anderen sich darstellte wie ein „Versammlungsort des Erdkreises",[6]) wie eine

---

[1]) Apol. 24.

[2]) Vgl. die schönen biogeographischen Erörterungen von Ratzel in seiner politischen Geographie S. 1 ff. (1899) und dazu Schäffle, Der Staat und sein Boden (Tüb. Ztschr. f. Staatsw. 1899 S. 199 ff.) und Below, Naturwissenschaft und Geschichte (Beil. z. Münch. Allg. Ztg. 1899 Nr. 279). Arbeiten, auf die angesichts der auch in der Altertumswissenschaft noch immer weitverbreiteten konventionellen Anschauungen über derartige Fragen nicht dringend genug hingewiesen werden kann.

[3]) Ratzel, Anthropogeographie S. 598.

[4]) Hehn, Italien S. 81.

[5]) De pet. cons. 54: Roma est civitas ex nationum conventu constituta.

[6]) Flori epit. p. XLI (Jahn) in illo orbis terrarum conciliabulo. Vgl. Symmachus IV 28: undique gentium convenitur.

„Weltherberge",[1]) wie ein „Kompendium der Welt"![2]) Schon Lucan meint — allerdings poetisch übertreibend —, Rom sei nicht von den eigenen Bürgern bevölkert, sondern mit der Hefe des Erdkreises angefüllt.[3]) Und Seneca sagt von der Menschenmenge, „für welche kaum die Häuser der unermeßlichen Stadt ausreichten", daß sie zum größeren Teil aus Zugewanderten bestand, aus Leuten, die „aus dem ganzen Erdkreis herbeigeströmt seien".[4]) Kann sich auf diesem Boden der alte römische Volkstypus in seiner vollen Eigenart behauptet haben? Oder repräsentieren etwa die Massen, die — um dem Ackergesetz des Tiberius Gracchus zum Siege zu verhelfen — aus ganz Italien nach Rom strömten, „wie die Flüsse in den Ozean",[5]) und die das Forum beherrschende plebs urbana des letzten Jahrhunderts der Republik[6]) denselben Volkstypus wie die alte plebs rustica, die dereinst auf dem Forum den Ausschlag gegeben hatte?

Nichts könnte diese gewaltigen Wandlungen im Volksleben besser veranschaulichen als die Schilderung, welche Cicero von den immer zügelloser werdenden römischen Volksversammlungen entwirft. Sie haben — sagt er — ganz und gar das Gepräge der griechischen Agora angenommen. Die Demagogen reden „wie Griechen zu Griechen".[7])

Dazu welch ein Gegensatz zwischen dem alten bäuerlichen Rom und der geistigen Atmosphäre der Weltstadt, zwischen dem aristo-

---

[1]) *ἐν Ῥώμῃ τῇ κοσμοτρόφῳ* CIG 5923 A 18.

[2]) *ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης* Polemo bei Athenäus I 36.

[3]) VII 405.

[4]) Cons. ad. Helv. 6.

[5]) Wie es in einem Fragment bei Diodor heißt 34, 6 (exc. Vat. p. 103) *καὶ συνέρρεον εἰς τὴν Ῥώμην οἱ ὄχλοι ἀπὸ τῆς χώρας ὥσπερεὶ ποταμοί τινες εἰς τὴν πάντα δυναμένην δέχεσθαι θάλατταν.*

[6]) in der dank der liberalen Verleihung des Bürgerrechtes an die Freigelassenen neben dem Römer zahlreiche Elemente griechischen, orientalischen und sonstigen fremden Geblütes sich befanden.

[7]) Graecus apud Graecos, pro Flacco VII 17. Vgl. ebd. nostras contiones illarum nationum homines plerumque perturbant.

kratisch-bäuerlichen Konservatismus des älteren Römertums und jenem Revolutionarismus, wie er uns in dem ausgeprägt rationalistischen, kritisierenden, zersetzenden Geistesleben der Großstadt entgegentritt![1]) Und wie frühzeitig hat dieser großstädtische Geist wahrhaft nivellierend gewirkt, wie mächtig hat er — bereits seit der Wende des 3. und 2. Jahrhunderts — dazu beigetragen, durch die massenhafte Aufnahme fremder, besonders hellenischer Bildungselemente das spezifisch Römische mehr und mehr „in den Begriff einer allgemeinen Zivilisation aufzulösen". Welche Wandlungen in einem Zeitalter, das den Radikalismus und Skeptizismus des „Philosophen" der atheniischen Bühne, die Leichtfertigkeit der atheniischen Komödie, den sozialen Utopismus der „heiligen Chronik" des Euhemeros und des Semiten Mago Theorie der kapitalistischen Plantagenwirtschaft in systematischen Übertragungen oder Nachahmungen dem römischen Publikum zugänglich machte! Und was ist seit dieser Zeit nicht alles durch das römische, wie das immer zahlreicher in Rom zusammenströmende griechische Literatentum und sonstige Griechenvolk geschehen, um „den geistigen Horizont von Hellas über Italien zu erstrecken"![2])

Warum soll auf diesem Wege nicht auch etwas von dem Geiste der sozialen Kritik der Griechen und ihres sozialen Radikalismus in das Denken und Empfinden der römischen Gesellschaft

---

[1]) Was Schiller Spaziergang v. 71 ff. von dem sozialen und geistigen Milieu der Stadt sagt, gilt natürlich von der Großstadt in besonderem Maße:

„Näher gerückt ist der Mensch an den Menschen. Enger wird um ihn,
Reger erwacht, es wälzt rascher sich in ihm die Welt.
Sieh', da entbrennen in feurigem Kampf die eisernden Kräfte" usw.

[2]) In den Reden der römischen Staatsmänner bei Dionys von Halikarnaß spielt der Hinweis auf Beispiele aus der Geschichte der griechischen Staaten eine große Rolle. Eine Art der Argumentation, die gewiß nicht ausschließlich auf das Konto des griechischen Autors zu setzen ist. Sie hat in der politischen Beredsamkeit der Revolutionsepoche in der Tat eine Rolle gespielt und fand sich daher gewiß schon in der römischen Annalistik dieser Zeit. Siehe G. Porzio, Concetti greci nelle riforme dei fratelli Gracchi (Rivista di storia antica 1899 S. 60 ff., 212 ff., 412 ff.).

eingedrungen sein, nachdem doch — wie wir sehen werden — die Römer trotz ihrer „praktischen Nüchternheit“[1]) sich willig dem Zauber der sozialen Romantik des Griechentums hingegeben haben? Hat nicht die gewaltigste revolutionäre Ideologie, das Christentum, mit seinen ausschweifenden chiliastischen Umsturzgedanken, gerade in Rom schon sehr bald Eingang gefunden? Und sind es nicht gerade die radikalen Elemente der neuen Geistesrichtung, die „Sektierer“, die hier Fuß zu fassen suchten und in der Tat große Erfolge aufzuweisen haben? Gewiß ein sprechender Beweis für die gesteigerte Intensität des geistigen und seelischen Lebens der buntgemischten hauptstädtischen Bevölkerung.

Die Charakteristik, welche der Geist des römischen Volkes in dem Buche vom Geist des römischen Rechtes gefunden hat, erinnert lebhaft an die Schilderung, welche ein antiker hellenischer Bewunderer Roms von der Mäßigung der Parteien im römischen Ständekampf entwirft. Ausgehend von der ja unleugbar richtigen Beobachtung, daß der Ständekampf in Rom nicht mit den gegenseitigen Ausrottungskämpfen griechischer Oligarchen und Demokraten verglichen werden könne, da die alte Plebs nie an eine Expropriation und Ausmordung der Aristokratie und ebensowenig die letztere daran gedacht habe, sich durch eine systematische Vernichtung der Plebs Ruhe zu schaffen,[2]) versteigt sich Dionys von Halikarnaß zu der

---

[1]) Wie sehr die übliche Vorstellung von der römischen „Nüchternheit“ einer Korrektur bedarf, zeigt auch die interessante Tatsache, daß die Römer nach Ausweis des echten einheimischen Sprichworts genau so wie die Griechen vom Schlaraffenland gefabelt und zu der Ausgestaltung des „überaus lustigen verkehrten Weltbildes“ beigetragen haben, welches „nur die übermütigste und frischeste Phantasie entwerfen konnte“. Siehe Crusius, Märchenreminiszenzen im antiken Sprichwort a. a. O. S. 40.

[2]) VII 66, 4: *εἰ γάρ τι καὶ ἄλλο τῆς Ῥωμαίων πόλεως μέγα ἐγκώμιόν ἐστι . . . . ., τὸ μήτε τοὺς δημοτικοὺς καταφρονήσαντας τῶν πατρικίων ἐπιχειρῆσαι αὐτοῖς καὶ πολὺν ἐργασαμένους τῶν κρατίστων φόνον ἅπαντα τἀκείνων παραλαβεῖν, μήτε τοὺς ἐν τοῖς ἀξιώμασιν ἢ διὰ σφῶν αὐτῶν ἢ ξενικαῖς ἐπικουρίαις χρησαμένους διαφθεῖραι τὸ δημοτικὸν ἅπαν καὶ τὸ λοιπὸν οἰκεῖν ἀδεῶς τὴν πόλιν.*

kühnen Behauptung: Wie in einem guten Hause Brüder mit Brüdern, Kinder mit Eltern ihre Rechtsstreitigkeiten in ruhiger Aussprache schlichten, so hätten es damals in Rom die Parteien gehalten und es niemals über sich gebracht, an den Gegnern eine frevelhafte und gottlose Tat zu verüben![1]) — Eine glänzende Betätigung der vielberufenen römischen Kardinaltugenden der antiqua disciplina Romana, der vetus et sobria virtus, der mit der fortitudo sich paarenden sapientia, der pietas und gravitas,[2]) die zu den Inventarstücken der patriotischen Rhetorik gehören und immer wieder Anlaß zur nationalen Selbstberäucherung geben bis herunter auf die Schrift über mosaisches und römisches Recht, die noch in später Zeit das römische Volk als ein Muster maßvoller Besonnenheit und Ruheliebe (als eine gens modesta et tranquilla) feiert.[3])

Nun hat es ja allerdings einmal in Rom eine Zeit gegeben, die glückliche Epoche von der Beilegung des Ständekampfes bis auf den hannibalischen Krieg, in der das gegenseitige Verhältnis der politisch maßgebenden Bevölkerungsschichten im großen und ganzen ein befriedigendes war und der Geist besonnenen Maßhaltens und einer gewissen praktischen Nüchternheit die Signatur des inneren Lebens der Republik bestimmte. Allein diese geistige Disposition der damaligen Gesellschaft ist doch nicht das Ergebnis eines unveränderlichen psychischen Typus, der dem Römertum als solchem unter allen Umständen eigentümlich gewesen wäre; sie hängt vielmehr ganz wesentlich zusammen mit der Eigenart der ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnisse der älteren Republik. Wenn das Gleichheitsgefühl dieser Epoche ein gesundes war, so erklärt sich das eben aus dem gesunden Gleichgewicht, welches damals noch zwischen größerem, mittlerem und kleinem Besitze in der römischen Gesellschaft bestand, und dem Einfluß, den der Mittelstand auf den Gang des öffentlichen Lebens auszuüben vermochte.

[1]) Ebd.

[2]) Siehe Wölfflin, Zur Psychologie der Völker des Altertums (Archiv f. lat. Lex. Bd. 7 S. 333 ff.).

[3]) Siehe die Stellen ebd.

Was uns über die wirtschaftliche Lage eines Curius Dentatus und Atilius Regulus oder von Geschlechtern, wie den Valeriern, Porciern, Äliern, berichtet wird, mag zum Teil recht problematisch sein, soviel läßt es aber doch deutlich erkennen, daß die regierenden Kreise damals noch nicht entfernt in dem Grade wie später durch eine tiefe Kluft von dem mittleren und kleinen Besitz getrennt waren. Die Nobilität zählte Männer in ihren Reihen, Träger der erlauchtesten Namen, die der einfache bäuerliche Landwirt als seinesgleichen betrachten durfte und die ihm in ihrem Denken und Empfinden durchaus nahestanden. „Wollten unsere Alten" — schreibt Cato — „einen Ehrenmann loben, so hieß er ihnen ein rechter Landwirt, ein rechter Bauer. Der galt für hochgelobt, der so gelobt ward." Eine Anschauungsweise, die nur dazu dienen konnte, das gesunde Autoritäts- und Vertrauensverhältnis zu stärken, welches ohnehin den Bauernstand mit den senatorischen Häusern verband, bei deren rechtserfahrenen Mitgliedern er gewohnt war, für seine häuslichen Interessen sich Rats zu erholen, aus denen er sich seine militärischen Vorgesetzten und die Führer wählte, welche die bäuerlichen Legionen zu Sieg, Ruhm und Gewinn führten. Denn — und das ist wesentlich mitentscheidend für die Rückwirkung dieser patriarchalischen und militärischen Beziehungen auf die politische Haltung der Bauernschaft — diese Führung diente zugleich ihren ökonomischen Interessen, dank einem Regierungssystem, welches die Erhaltung und die wirtschaftliche und politische Stärkung der freien Bauernschaft als ein Staatsinteresse anerkannte und es der plebs rustica ermöglichte, in jedem neuen Krieg neue Äcker und neue Hufen zu gewinnen.

Und nun vergegenwärtige man sich, was es zu bedeuten hatte, daß dieses durch und durch konservative, grundangesessene Bauerntum — bei der damaligen politischen Ohnmacht der städtischen Bevölkerung — das Forum unbedingt beherrschte! Ist es zu verwundern, daß wir aus einer *solchen* Zeit nichts von schroffen Klassengegensätzen und tiefer gehenden Klassenkämpfen, nichts von Angriffen auf die bestehende Gesellschaftsordnung hören? Diesem

gesunden naturwüchsigen Bauerntum, dem Bauern von altem Schrot und Korn, lag es ja völlig ferne, aus seiner Klassenlage und aus seinem Berufe hinauszustreben. Die anerkannte Stellung der plebs rustica als einer großen und selbständigen, das staatliche Leben machtvoll beeinflussenden sozialen Gruppe, das Kraftgefühl und Selbstbehagen in gefestigter und ausreichender wirtschaftlicher Position mußte die überwiegende Mehrheit dieser altrömischen Bauernschaft mit einem stolzen Bewußtsein der eigenen Geltung erfüllen, einem Selbstgefühl, dem wahrlich nichts ferner lag, als jener soziale Pessimismus, der sich der eigenen Arbeit und des eigenen Berufes schämt, sich in Neid und Groll gegen den Höherstehenden verzehrt und nichts heißer ersehnt, als sich an dessen Stelle zu setzen. Der Gedanke, den Pflug zu verlassen und den Müßiggänger zu spielen, lag diesem echten und unverfälschten Bauerntum noch völlig ferne. Auch wo es sich beschwert fühlte, war es doch weit davon entfernt, seine Beschwerden zu verallgemeinern und seine Unzufriedenheit gegen den Staat und die Gesellschaft als *solche* zu wenden. Mit unversehrter Kraft wirkte in ihm die Bodenständigkeit des Bauern; an den Formen, nach denen es nun einmal sein Dasein zu gestalten gewohnt war, an der eigenen historischen Besonderheit hielt es ebenso fest, wie an dem Respekt vor den Besonderheiten der anderen politischen und sozialen Faktoren, die neben ihm das Volksleben beherrschten, vor der Überlieferung, vor der natürlichen historischen Gliederung des Volkes, die so ganz und gar zu seiner eigenen ständischen Empfindungsweise stimmte. „Die Arbeit des Landbauers fesselt den Mann an die Scholle, in die er seine Beweglichkeit hineingräbt; und die Ernten, die um ihn aufschießen, beengen seinen Blick.“[1]) Kann man das Denken und Empfinden dieses

[1]) Ratzel, Politische Geographie S. 53. Auch in Rom hat man für diese Eigenart des echten Bauern einen scharfen Blick gehabt. Siehe Cato de r. r. 1: At ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur maximeque pius quaestus *stabilissimusque* consequitur minimeque *invidiosus*; minimeque *male cogitantes* sunt, qui in eo studio occupati sunt.

Mannes ohne weiteres mit dem seiner müßigen proletarischen Nachkommen in der Weltstadt identifizieren, bloß weil beide Römer waren?

Trotzdem würde man nun aber sehr fehlgehen, wenn man glauben wollte, daß auch nur dieser bäuerliche Republikaner der guten alten Zeit dem konventionellen Römertypus vollkommen entsprochen hat. Wo es sich um sein Klasseninteresse handelte oder die Versuchung an ihn herantrat, mit Hilfe seines politischen Übergewichtes auf dem Forum ungünstige Tendenzen der Volkswirtschaft von sich abzuwehren, hinderte ihn sein Konservatismus nicht, — man denke nur an die Sezessio von 287! — gelegentlich auch durch den Appell an die revolutionäre Gewalt seine Wünsche zur Geltung zu bringen oder der Gesellschaft Forderungen aufzuzwingen, die von der „praktischen Nüchternheit" des Römers, von seinem „volkswirtschaftlich so gesunden Sinn",[1]) von seiner angeblichen Gewohnheit, „nur konkret zu denken"[2]) oder gar von jenem römischen Wesen, dem „der Staat alles war und die Erweiterung des Staates der einzige nicht verpönte hohe Gedanke",[3]) herzlich wenig erkennen lassen.

---

[1]) So Ihne, Römische Geschichte II 291. Als ob die Fähigkeit, nationalökonomisch richtig zu denken, schon mit dem Nationalcharakter gegeben sei! Was übrigens dem manchesterlichen Ihne als Ausfluß eines gesunden volkswirtschaftlichen Urteils erscheint, dient anderen umgekehrt zum Beweis für ein ungesundes volkswirtschaftliches Denken der Römer! Oertmann z. B. (Die Volkswirtschaftslehre des corpus iuris civ. S. 11) meint, daß dem Römer jeder Sinn für das „Ineinandergreifen der einzelnen Berufe und Wirtschaftskreise", jede Anschauung von den „Massenerscheinungen des wirtschaftlichen Volkslebens" gefehlt habe und daher auch alle Produktion, alle Gunst und Ungunst der Erwerbsverhältnisse als „etwas rein Individuelles, staatlichem Zugriff Unerreichbares" erschienen sei (!). Er nimmt bei den Römern ein „großes Vakuum in den Grundanschauungen vom menschlichen Gemeinleben" an, welches sie „an ein Eingreifen des Staates in die Volkswirtschaft gar nicht denken ließ". — Als ob es in Rom niemals Zins- und Wuchergesetze, niemals Ackergesetze gegeben hätte!

[2]) Wie sie Weise in seiner Charakteristik der lateinischen Sprache 2. Aufl. S. 94 behauptet.

[3]) Mommsen, R. G. I 24.

So war es ja ein ganz richtiger sozialer Instinkt, der den Bauer schon damals die Gefahren ahnen ließ, die ihm von seiten des neben und über ihm emporwachsenden Kapitalismus drohten. Wenn er aber diese Gefahr oder den Druck zeitweiliger Bedrängnis dadurch beseitigen zu können glaubte, daß er die Herabdrückung des gesetzlich zulässigen Kapitalzinses unter den normalen Zinsfuß und, als dies nichts half, ein völliges Verbot des Zinsnehmens überhaupt durchsetzte,[1]) so bewies er eben nur, daß sein eigennütziger bäuerlicher Partikularismus, die Beschränktheit des bäuerlichen Gesichtskreises und die in dieser Beschränktheit wurzelnde Verblendung durch unverstandene Schlagwörter stärker in ihm war als jener angebliche gesunde Römersinn für das volkswirtschaftlich Richtige und Mögliche. In diesem Kampfe gegen das Kapital zeigt er sich ebenso als Illusionist und von allem Mutterwitz und „derbem Realismus" verlassen, als wenn er die abstraktesten Weltverbesserungspläne ausgeheckt hätte. Oder gehört der naive Glaube, den Preis des Geldes beliebig festsetzen zu können, und die Idee von der Unentgeltlichkeit des Kredits *auch* noch zu dem Gedankenkreis, der „dem Bestehenden und der menschlichen Natur Rechnung trägt"? Ist nicht vielmehr — zumal inmitten einer entwickelten Volkswirtschaft wie der damaligen — diese Ausgeburt eines unklaren bäuerlichen Radikalismus[2]) im Grunde ebenso utopisch wie die Ideale des Kommunismus und Sozialismus?[3])

---

[1]) Vgl. über diese Zinsgesetze der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts Billeter, Gesch. des Zinsfußes im Altert. S. 135, der im Hinblick auf die völlig ausreichende und unzweideutige Überlieferung die Zweifel an der Geschichtlichkeit des Zinsverbotes mit Recht zurückweist.

[2]) Diejenigen, welche dergleichen beim „Römer" für unmöglich halten, verkennen, daß ein solcher Radikalismus in der Abwehr einer als feindlich betrachteten ökonomischen Macht recht eigentlich dem Denken des *Bauern* entspricht.

[3]) Mit Recht bemerkt Diehl, Wirtschaft und Recht, Jbb. f. Nat. u. Stat. 1897 (Bd. 69) S. 846, mit Bezug auf Proudhon, daß ohne privaten Zinsbezug seitens der Inhaber des Kapitals *dem Privateigentum am Kapital selbst der Boden entzogen wird*, daß die prinzipielle Ver-

Wenn schon die alte plebs rustica im Kampf gegen den erst emporkommenden Kapitalismus derartiger wirtschaftspolitischer Extravaganzen fähig war, wie muß da erst die spätere Allgewalt des Kapitalismus in der Volkswirtschaft, in Staat und Gesellschaft auf das Volksgemüt gewirkt haben: die ungeheure plutokratische Entartung der oberen Klassen und der rettungslose Verfall eines großen Teiles der alten Bauernschaft, der, soweit er reichte, den sozialen Charakter des Bauern unterwühlte, seine Eigenart als des konservativsten Elementes im Staate geradezu zerstörte!

Was man von der Entwicklungsgeschichte des modernen Sozialismus gesagt hat, gilt bis zu einem gewissen Grade auch für diese Verfallszeit der römischen Republik. „Es wäre seltsam, wenn eine so mächtige Umwälzung in wirtschaftlichen und sozialen Dingen nicht alsbald ihre Widerspiegelung gefunden hätte in den Köpfen denkender Menschen. Es wäre wunderbar, wenn auf diese Umgestaltung sozialer Dinge nicht auch eine Umgestaltung sozialen Denkens, Wissens und Glaubens gefolgt wäre.“[1]) Selbst wenn alle Kunde davon verschollen wäre, müßten wir notwendig annehmen, daß parallel mit jenen Revolutionen im Leben sich in der Sphäre sozialen Denkens grundsätzliche Wandlungen vollzogen haben.

Was mag der der wirtschaftlichen Umwälzung zum Opfer gefallene Bauer gegen die großen Herren und die reichen Spekulanten empfunden haben, die ihn und die Seinen aus den festen Bahnen ihrer bisherigen Existenz herausgeworfen und dem Verderben preisgegeben hatten! Kann dieser aus dem gewohnten Kreislauf alter Standessitte herausgerissene, heimatlose, haus- und herdlose Mann, der sich aus einer vollwichtigen sozialen Potenz zu einer sozialen Null geworden sah, dasselbe gesunde Gleichheitsgefühl bewahrt haben wie der Bauer, dessen bürgerliche Existenz auf den Grundpfeilern des festen Besitzes und gesicherten Erwerbes ruhte? War der entartete proletarische Bauer, bei dem sich naturgemäß zu dem öko-

werfung des Zinses in logischer Folge auch zur Negation des Privateigentums an den Produktionsmitteln führen müßte.

[1]) Sombart a. a. O. S. 13.

nomischen Ruin nur zu oft der Fluch des sittlichen Verkommens gesellte, der Bauer in seiner Erniedrigung und Verderbnis, war der gegen den Geist der sozialen Verneinung ebenso gefeit wie die alte stolze plebs rustica oder sein glücklicherer Standesgenosse, der sich in seiner wirtschaftlichen Position behauptet hatte?

Eine konventionelle Betrachtungsweise ist noch immer viel zu sehr geneigt, unter dem Eindruck der äußeren Pose des civis Romanus, der römischen „Gemessenheit und Würde",[1]) die Einflüsse solcher Wandlungen der sozialen Verhältnisse auf das Seelenleben des Volkes zu unterschätzen. Und doch war dieses Volkstum nichts weniger als dazu angetan, Verarmung und Verelendung mit gleichmütiger Gelassenheit und in stummer Resignation als einfachen „Naturlauf" hinzunehmen. Der antike Italiker war schwerlich in viel geringerem Grade ein „empfindliches, reizbares, heißblütiges heftig begehrendes und verabscheuendes Geschöpf"[2]) als der neuere Italiener, der — unter demselben Himmel, auf demselben Boden erwachsen — in seinem psychischen Habitus seinem römisch-italischen Vorfahren gewiß weit näher stand als jener schwerfällige, kalte mehr nordische als südliche Volkstypus, nach dessen Muster sich die Schule das „echte" Römertum konstruiert hat. Wenn aber die Summe von Leidenschaft, die in dem antiken Volkstum Italiens lebte, kaum wesentlich geringer war als in dem heutigen, wenn insbesondere das lebhafte Freiheitsgefühl, das in diesem letzteren jahrhundertelange geistige, politische, ökonomische Knechtung nicht zu brechen vermochte, in dem Freiheitsstolz des Römers[3]) aufs höchste gesteigert erscheint, so hat gewiß auch in dem Herzen des verarmten

[1]) der gravitas et dignitas, die man übrigens genau so bei dem modernen Italiener auch der niedersten Stände findet, ohne daß sie bei demselben die Eigenschaften ausschlössen, die man dem Römer abspricht.

[2]) Nach der Charakteristik von W. Hehn a. a. O. S. 79. Wie bezeichnend für dies lebhafte, leicht erregbare Volksnaturell sind die Anweisungen, die Cicero dem Redner gibt, vgl. z. B. Orat. 131.

[3]) der libertas Romana! Siehe die bezeichnende Äußerung des Catilinariers und Insurgentenführers C. Manlius bei Sallust Catilina c. 33: libertatem (sc. petimus), quam nemo bonus nisi cum anima simul amittit.

und verkümmerten, durch den unfreien Arbeiter des Grundherrn und Kapitalisten oft sogar aus kümmerlicher Tagelöhnerei oder Pacht verdrängten Landvolkes Altitaliens etwas von jenem tiefen Haß gegen die signori und possidenti gelebt, der die Landbevölkerung mancher Striche des heutigen Italiens „gleichsam zu einer allgemeinen stillschweigenden Verschwörung vereinigt".[1])

Wenn sich auch das seit dem 2. Jahrhundert in Italien so massenhaft auftretende Brigantentum wesentlich aus den unfreien Hirten und Landarbeitern der Weidebarone und Latifundienbesitzer rekrutierte, so hat doch die Proletarisierung der bürgerlichen Bevölkerung gewiß ebenfalls ihren Anteil daran gehabt. Wenn die Konkurrenz der billigen Sklavenarbeit oft selbst den bescheidensten ehrlichen Broterwerb als Tagelöhner verschloß, wenn die Mittel, durch welche so mancher freie Mann von Haus und Hof verdrängt ward, oft nicht besser waren, als Diebstahl und Raub, wie hätte da nicht so mancher der Versuchung erliegen sollen, den Krieg der Großen gegen das Eigentum der Kleinen nun seinerseits mit einem Krieg der Kleinen gegen das Eigentum der Großen zu erwidern,[2]) statt mit Weib und Kind zu hungern oder zu betteln? Oder sollte er etwa warten, bis es einem der vornehmen Herren einfiel, ihn einfangen zu lassen und unter die Sklavenherde eines großen Gutes zu stecken,[3]) wo er vielleicht dasselbe Land, das früher sein freies Eigen gewesen, in Ketten und unter Schlägen bebauen mußte?

Wenn wir im Zeitalter der Gracchen an den furchtbaren Revolutionen der Feld- und Hirtensklaven Siziliens auch das freie

---

[1]) Hehn S. 114.

[2]) Dionys VII 18 sagt von den Anfängen des Ständekampfes, es sei damals nicht vorgekommen, daß „die Armen in die Häuser der Reichen einbrachen, wo sie Lebensmittel zu finden hofften oder das zu Markte gebrachte Korn zu rauben versuchten". Eine Bemerkung, die deutlich erkennen läßt, wie oft dergleichen im späteren Italien vorkam.

[3]) Gegen diese für die bodenlose Entartung des Kapitalismus bezeichnende Neigung der Reichen, auch freie Leute im Dunkel ihrer ergastula verschwinden zu lassen, schützte ihn nur das schwächliche Gesetz, welches die Versklavung von Freien mit einer Geldstrafe bedrohte!

Proletariat massenweise sich beteiligen und plündernd und zerstörend gegen das Eigentum vorgehen sehen,[1]) so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch diesseits der Meerenge bei den zahlreichen Erhebungen der italischen Sklavenschaft der freie Proletarier oft genug Schulter an Schulter in den Kampf gegen die historische Gesellschaft miteingetreten ist.[2]) „Krieg den Palästen, Friede den Hütten" war die Devise, unter der der Sklavenkönig von Enna seine Scharen jahrelang zum Siege gegen die bestehende Gesellschaft führte, um auf ihren Trümmern ein Reich der Gerechtigkeit und der bis dahin Geknechteten und Elenden zu gründen;[3]) und eben dies mußte naturgemäß der Parole der Massen des Spartakus und anderer Sklavenführer Italiens sein.[4]) Was konnte für diejenigen, für die kein Raum mehr war in der freien Gesellschaft, näher liegen als der Gedanke, bei dieser Gelegenheit auf Kosten ihrer Bedränger einen Platz an der Sonne zurückzugewinnen?

Haben doch die sozialen und politischen Gegensätze selbst das Solidaritätsgefühl des civis Romanus gegenüber jenen meist stammfremden Massen erstickt! So sehr ist in den revolutionären Zeiten des letzten Jahrhunderts der Republik den Parteien alles gesunde soziale und politische Empfinden abhanden gekommen, daß die Aufstandsversuche gegen die bestehende Ordnung in der Regel damit endigten, daß man — genau so wie in Hellas[5]) — die Sklaven

[1]) Diodor XXXVI 5. Die Folge ist, daß *πάντες οἱ κατὰ τὰς πόλεις ὑπέλαβον τὰ μὲν ἐντὸς τειχῶν μόλις εἶναι ἴδια, τὰ δ' ἐκτὸς ἀλλότρια καὶ δοῦλα τῆς παρανόμου χειροκρατίας.*

[2]) Es ist dies übrigens auch direkt bezeugt durch die Bemerkung Appians I 116 über die *ἐλεύθεροι ἐκ τῶν ἀγρῶν* unter den Banden des Spartakus.

[3]) Über diesen merkwürdigen sizilischen Sklavenstaat des Syrers Eunus, über dessen soziale Verfassung uns allerdings nichts Näheres bekannt ist, s. Bücher a. a. O.

[4]) Um welche Massenbewegungen es sich auch hier handelte, das zeigt z. B. Livius XXXIX 29.

[5]) Wie denn überhaupt Mommsen in sozialer Hinsicht nicht so ganz unrecht hat, wenn er R. G. III 516 meint, das Italien der ciceronischen Epoche gleiche wesentlich dem Hellas des Polybios.

gegen ihre Herren zu den Waffen rief![1]) Wenn bankerotte Existenzen der höchsten Klassen selbst mit diesem furchtbarsten aller Proletariate gegen die bürgerliche Gesellschaft gemeinsame Sache machten, wie z. B. jener römische Ritter Titus Vettius, der sich aus seinen Schulden keinen anderen Ausweg mehr wußte, als seine Sklaven für frei und sich zu ihrem König zu erklären (i. J. 104), wie hätte da das Proletariat blöder sein sollen, als die, welche aus den Reihen der oberen Zehntausend zu ihm herabgesunken oder herabzusinken im Begriffe waren?

Der verdorbene römische Bauer war eben nichts weniger als geneigt, dem ciceronischen Rat zu folgen und sich mit seinem Elend in einen Winkel zu verkriechen, um dort zu verhungern. Hatte er doch *eines* aus dem Schiffbruch gerettet: das Bewußtsein, souveräner und stimmfähiger Bürger der Republik zu sein, und damit die Aussicht, durch die Verwertung dieser Eigenschaft immer noch einigen Anteil an den Gütern der Welt für sich zu erraffen! Eine Möglichkeit, die für den Bildungsprozeß des vierten Standes[2]) und für die Entwicklung des proletarischen Geisteslebens insoferne von größter Bedeutung war, als sie den ländlichen Proletarier aus seiner Vereinzelung herausriß und ihn in Masse nach Rom führte, wo er mit Tausenden und Abertausenden von seinesgleichen und zugleich mit den verdorbenen Leuten aus allen anderen Gesellschaftsschichten Fühlung gewann.

Und wie gewaltig muß in der Hauptstadt diese Armee des Elends angeschwollen sein! Da waren zunächst die zahlreichen Elemente, die der soziale Zersetzungsprozeß von den höchsten Schichten der Gesellschaft abgebröckelt hatte, die Leute aus dem Amts- und Geldadel, die infolge der ungeheuren politischen Glückswechsel und Wirtschaftskrisen der Zeit, infolge des enorm gesteigerten Standes-

[1]) Man denke u. a. nur an die Greuel der von Marius auf ihre Herren losgelassenen Sklavenmassen! Plutarch Sertorius 5.

[2]) Gegenüber dem Amtsadel der Nobilität, der Ritterschaft, dem Mittelstand und Kleinbürgertum kann man von dem römischen Proletariat immerhin als von einem Stande reden.

aufwands[1]) und verschwenderischen Mißbrauchs des Reichtums die Voraussetzungen einer standesgemäßen Existenz verloren hatten. Losgelöst oder ausgestoßen aus ihrem sozialen Kreise und doch meist unfähig, auf dessen Lebensansprüche zu verzichten, waren diese herabgekommenen und meist auch sittlich verlotterten Nobili und Geldmänner[2]) die geborenen Kandidaten des vierten Standes und nur zu häufig auch seine Führer in dem Kampf gegen die gesellschaftliche Ordnung. Wie proletarisierend wirkte hier allein das uns aus Ciceros Pflichtenlehre sattsam bekannte Klassenvorurteil, das sich für zahlreiche Möglichkeiten der Arbeit und des Erwerbes zu vornehm dünkte und es dem Deklassierten so außerordentlich erschwerte, wieder festen Boden unter den Füßen zu gewinnen.

Daher auch die gewaltige Ausdehnung jener Schicht des vierten Standes, die man als das Proletariat der Bildung bezeichnen kann. Und zwar gehören dazu nicht bloß Leute, wie jene Winkeladvokaten, die nicht einmal die Miete für ihre Wohnung zu erschwingen vermochten,[3]) oder der arme Schulmeister, der — in enger Kammer hausend[4]) — „unter die Dachziegel" verschlagen

[1]) Oft nur ein Leben auf den äußeren Schein, wie es eine ungesunde Sitte übrigens auch von anderen Ständen forderte. Klassisch formuliert von Juvenal VII 136 ff.:

... Convenit illi
Et strepitu et facie maioris vivere census;
Sed finem inpensae non servat prodiga Roma.

Daher so oft glänzende Armut, kostspielige Hungerleiderei! Siehe Friedländer, Sittengeschichte Roms I[6] 22 ff.

[2]) Vgl. die Schilderung solcher proletarischer Existenzen aus dem Ritterstande bei Martial VIII 5 mit Bezug auf einen gewissen Macer, „der solange Ringe an Dirnen verschenkt hat, bis er aufhörte, Ringe zu haben" (d. h. das Recht, den goldenen Ring als Abzeichen des Ritterstandes zu tragen). Vgl. Juvenal XI 42 mit Bezug auf einen gewissen Pollio, den, nachdem er alles verpraßt, zuletzt auch der Ring verläßt, und der nun mit bloßen Fingern betteln gehen muß. Dazu Gellius IX 7, 3.

[3]) Wie die beiden Sachwalter, von denen Martial III 38 sagt: neutri pensio tota fuit.

[4]) in parva cella. Juvenal VII 28.

war,[1]) und all das sonstige Literatenvolk, dessen traurige Lage ein Juvenal so beredt schildert,[2]) und das oft zu allen möglichen Beschäftigungen greifen mußte, um nicht zu hungern,[3]) sondern auch literarische Größen ersten Ranges. Ein Martial, der, solange er noch drei steile Treppen hoch im Haus „zur Birne" wohnte, nur durch fortwährende Betteleien und niedrige Klientendienste[4]) seine Existenz fristete,[5]) ein Juvenal, der sich vergeblich „zu den Schwellen der Mächtigen müde lief", um emporzukommen,[6]) sind echte Typen des vierten Standes, obwohl sie keineswegs ganz mittellos waren. Denn gerade bei ihnen kommt das ganze soziale Mißbehagen der Klasse, die verzehrende Unzufriedenheit über das Mißverhältnis zwischen Lebenslage und Lebensansprüchen, der Drang, das nicht sein zu wollen, was man nun einmal ist, und dazu das bittere Gefühl, überzählig zu sein in der Gesellschaft,[7]) zum leidenschaftlichen Ausdruck.

So äußert sich einmal Martial so pessimistisch wie möglich dahin, daß in Rom ein rechtschaffener Mann auf eine sichere Existenz überhaupt nicht rechnen dürfe.[8]) „Was suchst du in der Stadt", ruft er einem Freunde zu, der von dem allgemeinen Zug nach der Großstadt angesteckt ist, „mit deiner Armut und Ehrlichkeit? Wenn du nicht unter die Kuppler, Zechbrüder oder Denunzianten gehen kannst, wenn du nicht die Frau eines Freundes ver-

[1]) Sueton ill. gramm. 9: et habitare sub tegulis quodam scripto fatetur.

[2]) In der siebenten Satire.

[3]) studiis indignum ferre laborem Juvenal VII 17. Vgl. 60 f.: maesta paupertas atque aeris inops, quo nocte dieque corpus eget.

[4]) Über die für den Pauperismus in Rom charakteristische große Zahl dieser Figuranten und über die ganze Frage überhaupt s. mein Buch über die antiken Großstädte S. 39 f.

[5]) Siehe Friedländer in der Einleitung zu seiner Martialausgabe S.10 f.

[6]) Siehe Friedländer, Einleitung zur Juvenalausgabe S. 18 f.

[7]) Drastisch formuliert von Martial III 30:

Cum ratione licet dicas te vivere summa,
Quod vivis, nulla cum ratione facis.

[8]) III 38.

führen oder den Minnesold alter Weiber verdienen, nicht am Kaiserpalast Dunst verkaufen, noch dich in die Claque der Virtuosen verdingen kannst, wovon willst, Armer, du leben?“[1]) „Woher nimmst du“ — fragt er ein anderes Mal — „das Geld zu einem Mantel, den Mietzins für eine finstere Kammer?“[2])

„Geschlossenen Zuges“ — klagt Juvenal —
„Müßten aus Rom schon längst auswandern die armen Quiriten.
Nicht leicht kommen empor die, deren Verdiensten im Weg steht
Knappes Vermögen im Haus; doch noch viel schwieriger wird es
Solchen zu Rom.“[3])

Denn hier ist:

„Teuer armselige Wohnung,
Teuer Ernährung von Sklaven und teuer ein hungriges Essen!“

Und ein andermal gibt er durch den Mund eines Schicksalsgefährten derselben Stimmung Ausdruck mit den Worten:

„Weil für schickliche Künste (artibus honestis!)
Platz nicht ist in der Stadt, kein Segen die Mühe belohnet,
Heut ist kleiner die Habe, als gestern, und morgen sie wieder
Wird von dem Wenigen noch einbüßen, so hab' ich beschlossen,
Dahin zu ziehn, wo Dädalus müd' ablegte die Flügel.“[4])

Ingrimmige Resignation, das ist — wenigstens unter den gefestigten Verhältnissen des Cäsarenstaates — das Lebensfazit, welches sich für diese Enterbten ergab, wenn ihnen nicht irgendein Glückszufall zu Hilfe kam. In unruhigen Zeiten dagegen, wie in dem letzten, revolutionären Jahrhundert der Republik hat dieser offenbar über eine sehr zahlreiche Schicht verbreitete Geist der Unzufriedenheit gewiß wesentlich dazu beigetragen, die revolutionären Stimmungen in der hauptstädtischen Masse zu verschärfen.

An den Geistesproletarier reiht sich an der Proletarier des Gewerbes und der Lohnarbeit. Wie viele waren dem Pauperismus allein dadurch verfallen, daß sie sich nicht durch Übernahme von

[1]) IV 5.
[2]) III 30.
[3]) III 162 ff.
[4]) III 21 ff.

Lohnarbeit oder anderem „unanständigen" Erwerb „zum Sklaven erniedrigen" wollten oder das Kapital nicht besaßen, dessen Größe nun einmal nach dem herrschenden Vorurteil statt des Talentes und der Arbeitskraft den Maßstab für die Schätzung eines Berufes bildete. Wie viele haben in einem aussichtslosen Kampf gegen die Übermacht des großen Kapitals und der Sklaven- und Freigelassenenkonkurrenz Schiffbruch gelitten oder es von vorneherein nur zu einer proletarischen Existenz bringen können! Was war in dem teuren Rom ein Arbeiter, der etwa im Tagelohn drei Sesterzen verdiente, mehr als ein kümmerlicher Proletarier?

Kein Wunder, daß sich dasjenige Element, das man als den tiefsten Niederschlag des Pauperismus bezeichnen kann, das Bettler- und Vagabundentum, das hungernde, arbeitslose und arbeitsscheue Gesindel aller Art, das Verbrecher-, Gauner- und Banditentum, kurz das eigentliche Lumpenproletariat in Rom zu solcher Massenhaftigkeit entwickelte, daß man von seiner Bevölkerung wie von einer Kloake oder einem Sumpf sprach, der beständig der Reinigung und der Abzugskanäle bedürfe![1])

Und nun vergegenwärtige man sich angesichts dieser Unsumme proletarischen Großstadtelends die ungeheure Konzentrierung des Reichtums auf den Höhen der Gesellschaft, die schnöde Spekulantenherrschaft, deren roher Materialismus kein höheres Ziel kannte als die rücksichtslose Vermehrung des zum großen Teil ergaunerten und erplünderten Reichtums, die Mammonsverehrung, die Wohlleben und Genuß zum Selbstzweck des Daseins erhob, und den plutokratischen Hochmut, der Nichtstun für vornehm hielt und mit souveräner Verachtung auf die Armut herabsah![2]) Welche Empfindungen muß all das in der Seele des Proletariers geweckt

[1]) Siehe mein Buch über die antiken Großstädte S. 52 f. und oben S. 469. Vgl. auch die Gegenüberstellung des „integer populus" oder der „pars integra populi" und der „humillimi" oder der „plebs sordida" bei Livius IX 46, 14 und Tacitus hist. I 4.

[2]) Vgl. die Frage des Nabobs in der drastischen Satire des Petronius (48), was denn ein Armer für ein Ding sei! Quid est pauper?

haben, der Tag für Tag den blendenden Glanz und den trägen Genuß dieses sich selbst vergötternden Reichtums dicht neben seinem Elend vor Augen hatte! Wenn es schon dem atheniſchen Proletarier zur Zeit Menanders so recht zum Bewußtsein kam, wie elend und jammervoll sein Dasein war,[1]) wie muß da erst die furchtbare plutokratisch-proletarische Spaltung in der Weltstadt Rom in der Armut das volle Bewußtsein ihrer Lage erweckt haben![2]) Hat jemals der Neid des Proletariers gegen die Geldsäcke, der Scharfblick der Armut für den Egoismus und die sittliche Hohlheit gewisser Kreise der vornehmen Welt, der Groll des verletzten Freiheitsgefühls des Niederen gegenüber dem Klassenhochmut der Höhern[3]) einen schärferen Ausdruck gefunden als in jener düsteren Psychologie des Reichtums, welche das römische Literatentum in Epigramm und Satire niedergelegt hat?[4])

Nun ist ja allerdings nirgends in dem Grade wie in Rom Gesetzgebung, Verwaltung und private Liberalität bemüht gewesen, durch „Brot und Spiele" das Gefühl der Massen für ihr Elend abzustumpfen, den Pöbel durch den gleißenden Schimmer, mit dem sie dies Elend umgab, in einer Stimmung zu erhalten, welche die eigene gesellschaftliche Lage ohne viel Reflexion als etwas Selbstverständliches hinnimmt. Und es ist das ja ohne Zweifel auch bei einem Teile des faulenzenden und schmarotzenden Pöbels erreicht worden.[5]) Aber auf der anderen Seite trug ja eben diese Politik

---

[1]) Siehe Bd. I S. 285.

[2]) [Quintilian] decl. XIII werden einmal als Eigentümlichkeiten der Großstadt bezeichnet: tumultus, ambitus und majoris fortunae cupiditas. Und war diese leidenschaftliche Gier nach „Glücksteigerung" bei dem Armen etwa geringer als bei dem Besitzenden?

[3]) dem fastidire minores, wie Martial III 31 sich ausdrückt.

[4]) Vgl. z. B. die systematische Zusammenstellung der Anklagen Juvenals gegen die vornehme und reiche Welt in der Ausgabe Friedländers S. 20 ff.

[5]) Auch die durch Interessengemeinschaft mit den großen Familien verbundenen Klienten und Freigelassenen erscheinen zum Teil als sozialkonservatives Element. Vgl. Tacitus hist. I 4: pars populi integra et magnis domibus adnexa, clientes libertique.

einer irrationellen Almosenwirtschaft auch wieder mächtig dazu bei, die Begehrlichkeit und damit den Geist der Unzufriedenheit erst recht großzuziehen, der ohnehin im Kampfe der Parteien durch eine skrupellose Demagogie systematisch geschürt wurde.[1])

Und was hätte einen aufreizenderen Agitationsstoff abgegeben oder an sich schon aufreizender wirken können als der schneidende Widerspruch, der sich in dem Leben des römischen Proletariers und Kleinbürgers auftat, wenn er seine Stellung in Volkswirtschaft und Gesellschaft verglich mit den Rechten und Ansprüchen, die ihm seine Stellung als römischer Bürger gab! Ebenso wie der Reichste und Mächtigste Träger der Souveränität des Populus Romanus, die höchsten Ämter des Staates und damit die regierende Körperschaft des Reiches mit Männern seiner Wahl besetzend und durch die legislative Gewalt der Comitien zur Entscheidung über die Geschicke eines Weltreiches berufen, durfte er im Vollgefühl „römischer Freiheit" sich rühmen, zu den „Herren der Welt" (terrarum domini!) zu zählen! Und derselbe souveräne Bürger mußte in den tausend Beziehungen des bürgerlichen Lebens die bittere Erfahrung machen, daß man in der Gesellschaft „nur so weit etwas ist, als man etwas hat",[2]) daß „der Arme überall ohnmächtig am Boden liegt",[3]) daß „nur dem auf der Lebensfahrt ein günstiger Wind weht, der das Geld in der Tasche hat".[4])

Kein Wunder, daß der arme civis Romanus über dieses

---

[1]) Vgl. was Tacitus de orat. 40 über diese Demagogie sagt: est magna illa et notabilis eloquentia alumna licentiae, quam stulti libertatem vocant, comes seditionum, effrenati populi incitamentum, sine obsequio, sine veritate, contumax, temeraria, arrogans.

[2]) Horaz Satiren I 1, 62: quia tanti, quantum habeas, sis. — Lucilius im Schol. Juv. III 143: quantum habeas, tantum ipse sis tantique habearis. Vgl. zu diesen sprichwörtlichen Sätzen A. Otto, Geldverkehr und Besitz im Sprichwort. Archiv f. lat. Lex. Bd. VI S. 47 ff.

[3]) Ovid Fasten I 218: pauper ubique iacet.

[4]) Petronius 137: quisquis habet nummos, secura naviget aura; vgl. ebd. 77: credite mihi: assem habeas, assem valeas: habes, habeberis; sic amicus vester, qui fuit rana, nunc est rex.

sein Verhältnis zur Gesellschaft ernstlich zu reflektieren begann, daß hier der Proletarier sehr bald lernte, über sich selbst als eine soziale Erscheinung zu philosophieren und daß er bei dieser theoretischen Selbstschau am Ende in der leidenschaftlichen Empörung seines Freiheitsgefühls gegen den ungeheuren Druck der sozialen und ökonomischen Ungleichheit die Frage aufwarf: „Ist nicht meine ganze „Freiheit" Lüge, ist sie nicht der reine Hohn, wenn sie mir kein anderes Obdach bietet, als ein elendes, niedriges Loch?"[1])

Hatte aber einmal der Stachel des Widerspruches zwischen Wunsch und Wirklichkeit in den grollenden Seelen mißvergnügter Proletarier jenes Bewußtsein des Pauperismus geweckt, welches sie ihre ökonomische und soziale Lage als eine Pariastellung empfinden ließ, so ergab sich für dies proletarische Gedankenleben ganz von selbst die weitere Reflexion: „Wie kommt es, daß wir so gar arm sind? Mit welchen Mitteln kann der Armut abgeholfen werden? Ist nicht überhaupt dieser ganze Zustand sozialer Ohnmacht und die gesellschaftliche Ordnung, in der sie wurzelt, ein Unrecht?" Und was war natürlicher, als daß nun diese zum sozialen Selbstbewußtsein erwachte Armut sich gegen den Reichtum wendete, dessen Vertreter ja zum Teil die Massenverarmung unmittelbar mitverschuldet hatten und jedenfalls an dem Fortbestand der Verhältnisse interessiert waren, gegen die eben der Geist der proletarischen Empörung sich auflehnte?

Allerdings war seit der Beilegung des Ständekampfes der Gegensatz von vornehm und gering, von hoch und nieder nicht mehr das Ergebnis einer ständischen Privilegierung, welche den Tieferstehenden von Rechts wegen hinderte, sich auf die Höhen des politischen und gesellschaftlichen Lebens emporzuschwingen. Allein war die Kluft, welche die große Mehrheit von diesen Höhen trennte,

---

[1]) Diese Reflexion hat dichterischen Ausdruck gewonnen durch Martial II 53:

Vis fieri liber? mentiris, Maxime, non vis.
Sed fieri si vis, hac ratione putes.
Liber eris . . . .
Si tua non rectus tecta subire potes.

dadurch eine wesentlich schmälere geworden? Das Monopol, welches jetzt nicht mehr ausschließlich das Recht der Geburt schuf, gewährte jetzt der Besitz,[1]) der ja nicht bloß eine wirtschaftliche, sondern zugleich eine politische Macht war. Und die politische Machtstellung, welche der wirtschaftlichen folgte, wurde ihrerseits Mittel und Werkzeug für den Reichtum, sich ins Ungemessene zu vermehren. Ein Prozeß, der das Niveau des als standesgemäß anerkannten und faktischen Einfluß ermöglichenden Besitzes in einer Weise steigerte, daß diese neuen plutokratischen Schranken für die meisten ebenso unübersteiglich waren, wie die alten ständischen. „In eurem Lande" — sagt bei Livius der kommunistische Tyrann Nabis zu Flamininus — „soll der Reichtum regieren und alles übrige ihm untertan sein!"[2]) Das entscheidende Moment ist die Verteilung des Besitzes geworden. Mußte sich da nicht das proletarische Empfinden, der Groll aller derer, die sich bei dieser Verteilung zu kurz gekommen glaubten, gegen dieselbe ebenso leidenschaftlich empören, wie einst der alte Plebejergeist gegen die Verteilung der Rechte im Patrizierstaat?

Kein Zweifel! Wie in der hellenischen Welt nach den Kämpfen gegen die Geschlechter und gegen die politische Privilegierung des Besitzes bei den Massen die Sehnsucht nach wirtschaftlicher Befreiung hervortrat und sie zum Kampfe gegen die wirtschaftliche Machtstellung des Kapitals führte, wie später in den romanisch-germanischen Kommunen infolge starker wirtschaftlicher

---

[1]) Allerdings ist bei der Monopolisierung von Magistratur und Senat durch die Nobilität die Geburt von wesentlicher Bedeutung, aber bei der steigenden Kostspieligkeit der Wahlen fielen doch tatsächlich die materiellen Mittel, die der Kandidat aufwenden konnte, sehr entscheidend ins Gewicht.

[2]) XXXIV 31, 17: paucos excellere opibus, plebem subiectam esse illis vultis. Vgl. Ovid amor. III 8, 2:

Ingenium quondam fuerat pretiosius auro,
At nunc barbaria est grandis habere nihil.

Dazu die Klage des Plinius n. h. XIV 1, die mit den bezeichnenden Worten schließt: captatio in quaestu fertilissimo, ac sola gaudia in possidendo. Vgl. ebd.: eodem habendique ad spes omnium tendente voto.

und sozialer Differenzierung zu dem alten Gegensatz von Patriziern und Handwerkern, von Geschlechtern und Zünften der Gegensatz von reich und arm und zu dem Ringen der unteren Klassen nach politischer Selbständigkeit eine ausgesprochen antikapitalistische, zum Teil in sozialistische Bahnen ausmündende Bewegung hinzutrat und „Teilen mit den Reichen", „Gemeinschaft der Güter und allgemeine Gleichheit", „Abschaffung der Klassenunterschiede" weithin beliebte Schlagworte wurden,[1]) — wie endlich in der Neuzeit den Kämpfen des tiers état gegen den Ständestaat die Erhebung des vierten Standes folgte, so mußte unter Verhältnissen wie denen des späteren Roms mit psychologischer Notwendigkeit nach dem Kampf zwischen Patriziat und Plebs derjenige gegen das kapitalistisch-oligarchische System entbrennen und in einer so von revolutionären Leidenschaften erfüllten und unterwühlten Gesellschaft geradezu den Geist der grundsätzlichen sozialen Verneinung entfesseln.

Das proletarische Bewußtsein ist ja hier nicht bloß bei einzelnen zum Durchbruch gekommen, die sich im Getriebe der Großstadt spurlos verloren. Wenn man sich die Massenhaftigkeit der hier angehäuften verkümmerten und schwachen Existenzen vergegenwärtigt, alle die verdorbenen Bauern, Handwerker und Geschäftsleute, die kümmerlichen Tagelöhner, Handarbeiter, Literaten und Kleinbürger, die heruntergekommenen Aristokraten und durch Konfiskationen Verarmten, die Industrieritter, Strolche, Tagediebe und Vagabunden aller Kategorien, — und wenn man bedenkt, wie das außerhäusliche Leben des antiken Menschen, die politischen Massenversammlungen, der genossenschaftliche Zusammenschluß in den zahllosen Straßenklubs und Vereinen, die Massenlustbarkeiten des Theaters, der Rennbahn und Arena, die regelmäßigen Massen-

[1]) Vgl. die zahlreichen charakteristischen Belege bei Kaser, Politische und soziale Bewegungen im deutschen Bürgertum zu Beginn des 16. Jahrhunderts (1899), besonders S. 226 („Alle Dinge teilen und gemein machen!"). Hier ist der schon von Lamprecht angenommene, von Lenz mit Unrecht bestrittene kommunistische und sozialistische Charakter einer ganzen Reihe dieser städtischen Bewegungen klar erwiesen.

austeilungen von Korn, Brot usw. alle Elemente des vierten Standes in stetigem Kontakt miteinander erhielten,[1]) so leuchtet ein, daß, wenn irgendwo, so hier der Proletarier bei dieser beständigen Fühlung mit seinesgleichen sehr bald das Gemeinsame erkennen mußte, das ihn mit der Masse der übrigen Enterbten verband; eine Erkenntnis, die das proletarische Bewußtsein des einzelnen zu einem Gemeinbewußtsein proletarischer Massen steigerte. Szenen, wie sie Dionys in die Zeit des Ständekampfes verlegt: wie die Armen auf dem Forum zusammenströmen und in leidenschaftlichen Wechselreden der Erbitterung über ihre elende Lage Luft machen,[2]) sie sind in der Revolutionsepoche seit den Gracchen gewiß häufig genug gewesen.

Wie diese Massen, insoferne sie zugleich die Summe der Entartung aller übrigen Stände in sich schlossen, tatsächlich eine soziale Neubildung gegenüber der historischen Gesellschaft darstellten, so brach sich auch in einem mehr oder minder großen Teil derselben ganz naturgemäß die Empfindung Bahn, als eine eigene, durch besondere Interessen, besondere Wünsche und Ideen verbundene Klasse der ganzen übrigen — besitzenden — Gesellschaft gegenüberzustehen. Es entwickelt sich ein soziales Gemeinbewußtsein des Proletariats als eines besonderen Standes. „Erst Klassenunterschied, dann Klasseninteresse, dann Klassengegensatz und endlich der Klassen-

[1]) Vgl. z. B. Cicero pro Sest. 160: etenim tribus locis significari maxime populi Romani iudicium ac voluntas potest, contione, comitiis, ludorum gladiatorumque consessu. Um welche Massen es sich hier handelte, zeigt z. B. der Umstand, daß es allein im Zirkus zur Zeit Cäsars 150 000 Plätze gab und daß diese Zahl in der Zeit Vespasians auf 250 000, im 4. Jahrhundert auf 385 000 stieg. — Über die Bedeutung dieser Anstalten für die Möglichkeit von Massenkundgebungen vgl. z. B. Tacitus hist. I 72: ubi plurima vulgi licentia in circum ac theatra effusi seditiosis vocibus strepere. Siehe Ann. VI 13.

[2]) V 64, 2. Vgl. V 67 u. VI 22. Wie oft war auch bei römischen Historikern die Rede von contiones civium seditiosae, von contiones seditiose concitata u. dgl. m.! Und wie stürmisch konnte es bei solchen Massenbewegungen hergehen! Vgl. z. B. Ciceros Klagen (ad Quintum fratrem II 1, 2): de Clodianis incendiis, trucidationibus, lapidationibus.

kampf",[1]) das ist auch hier der deutlich erkennbare, unvermeidliche Entwicklungsgang der Dinge.

Wenn man von dem Italiener gesagt hat, daß er unter den günstigen Daseinsbedingungen des südlichen Himmels und bei seiner Bedürfnislosigkeit mehr Zeit hat, zu reflektieren und zu phantasieren, als der Nordländer, daß bis zum gemeinen Facchino das Bedürfnis eines freien Räsonnements und die Lust am öffentlichen Handeln vorhanden ist, daß er daher auch durch Mühsal und Not nicht innerlich gebrochen, sondern allenfalls nur wütender gemacht wird,[2]) so gilt dies recht eigentlich auch für den damaligen Römer, den Regierung und Aristokratie geradezu zum Müßiggang und damit zum Reflektieren und Räsonnieren erzog. Ist es bei einer derartigen Bevölkerung denkbar, daß der arme Mann fortwährend Tausende neben sich darben oder verkommen sah, ohne daß dadurch der Gedanke des Aufruhrs gegen die Reichen in ihm entbrannte?[3]) Warum sollte auf diese Römer nicht zutreffen, was wir bei den Griechen so allgemein beobachteten, daß bei freien Völkern mit der Kultur die Sensibilität des Freiheits- und Persönlichkeitsgefühles wächst, daß sich damit für sie zahlreichere und intensivere Möglichkeiten zur Unruhe und Unglücksempfindung auftun, und so eine steigende Fähigkeit des Leidens sich herausbildet, die den Stachel des Widerspruches zwischen Wunsch und Wirklichkeit immer stärker empfinden läßt?

---

[1]) Sombart a. a. O. S. 77.

[2]) Leo, Geschichte Italiens I 31. „Der Italiener kommt schneller aus dem kindlichen Gebundensein zu einer freieren Stellung gegen die Welt", zur „Freiheit der geistigen Betrachtung". „Das Volk weiß sich in physischer und moralischer Beziehung leichter frei und bewegt sich frei. In Italien ist der Pöbel nicht demütig, er fühlt sich den höheren Ständen gegenüber in einer gewissen geistigen Kraft" (29 ff.). „Alles was auf des Menschen Phantasie oder Reflexion, auf seine Sinnlichkeit oder seinen Eigennutz einwirkt, hat nirgends eine größere Gewalt gehabt als in Italien" (34).

[3]) Vgl. auch z. B. die bezeichnende Äußerung bei [Sallust] ad Caesarem de rep. II 7: nam ubi bonus deteriorem divitiis magis clarum magisque acceptum videt, primo aestuat multaque in pectore volvit. Eine Äußerung, die gar nicht einmal ausschließlich den Armen so reflektieren läßt.

In der Tat kann man sich von der Unsumme proletarischer Empörung, die in diesen Massen aufgespeichert war, kaum mehr recht eine Vorstellung machen. Die unglaubliche Anarchie, bei der das Rom der Revolutionsepoche schließlich anlangte, ist ja recht eigentlich das Werk eines Proletariates, das von der Revolution nicht bloß geistig, sondern auch mit Mund und Magen zehrte. Nirgends hat die Kunst der Wühlerei einen günstigeren Boden gefunden als hier, wo nichts häufiger war als große Massenversammlungen, bei denen ja erfahrungsgemäß der Eifer einiger Überzeugter am leichtesten viele Tausende in seinen Bannkreis zu ziehen vermag, wo sich jedem politischen Abenteurer, der die Eigenart der Masse verstand und zu nützen wußte, sofort Hunderte, ja Tausende von Fäusten zur Verfügung stellten, um sich zum Zwecke der Plünderung und des Mordes bewaffnen zu lassen! War es doch in dieser Epoche der „Saturnalien der Kanaille" nicht selten, daß die agitatorische Ausbeutung des Großstadtelends, wie z. B. der Wohnungsnot, und die von den Demagogen aufgeworfene Frage des Schulden- und Mietzinserlasses u. dgl. m. zu gefährlichen Wutausbrüchen der durchwühlten Massen, ja zu förmlichen Straßenschlachten führte![1]) Gewiß ein drastischer Beweis dafür, daß dieses Rom längst über jene Entwicklungsphase der Gesellschaft hinaus war, wo man die Armut lediglich als eine Tatsache der privaten Existenz hinnahm, die sich von selbst verstand. In diesen Massenbewegungen tritt die zu einem genossenschaftlichen Bewußtsein gelangte Armut auf die öffentliche Bühne, als ein Faktor des geschichtlichen Lebens, der eine eminent soziale Bedeutung gewonnen hat. Und insofern hat Mommsen vollkommen recht, wenn er meint, daß die aufrührerischen Bewegungen der Zeiten eines Cinna, Catilina, Cälius, Dolabella „jenen Schlachten der Besitzenden und Nichtbesitzenden, die ein Jahrhundert zuvor die hellenische Welt bewegten, vollkommen gleichartig waren".[2]) Die Armut ist zu einer

[1]) Cäsar b. c. III 21 (impetu multitudinis . . . facto!). Cassius Dio XLII 32 (*ὁ ὄχλος τά τε περὶ ἀγορὰν ἀποφράξας*). Siehe oben S. 445.

[2]) R. G. Bd. III 512.

bewegenden und zerstörenden Macht im politischen und sozialen Leben geworden,[1]) die als solche auch die Republik überdauert hat und selbst für das absolutistische Regierungssystem der Cäsaren ein steter Gegenstand der Sorge war. Wie bezeichnend ist es, daß Cäsar und Oktavian nach ihrem Sieg zum Schrecken der Hausbesitzer (z. B. Ciceros)[2]) ohne weiteres einen einjährigen Erlaß aller kleinen Mieten bis zum Betrag von 2000 Sesterzen (435 Mark) dekretierten![3])

Die Massen der Welthauptstadt müssen fortwährend „beruhigt" werden und diese Beschwichtigung wird auch ganz offen als der Grund dafür angegeben, warum der Cäsarismus ein förmliches Recht dieser Massen auf Brot und Spiele anerkannt hat. Durch Geld- und Kornverteilung — meint Fronto — werde nur ein Teil des Volkes und zwar jeder einzelne besonders beruhigt, durch die Schauspiele aber das Volk in seiner Gesamtheit.[4]) Und in einem Memoire, das die Tradition als ein Sendschreiben Sallusts an Cäsar bezeichnet, wird der Diktator aufgefordert, dafür zu sorgen, daß der durch Geschenke und Staatskorn bestochene Pöbel seine Beschäftigung habe, damit er von der Schädigung des öffentlichen Wohles abgehalten werde![5]) Doch ist es niemals

[1]) Über diesen Revolutionarismus der Masse vgl. die gewiß auch durch die Erfahrungen der Revolutionsepoche Roms veranlaßte Äußerung Ciceros de rep. I 65: si quando populus . . . id quod evenit saepius, optimatium sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae (cave putes autem mare ullum aut flammam esse tantam, quam non facilius sit sedare quam effrenatam insolentia multitudinem), tum fid illud, quod apud Platonem est luculente dictum (folgt eine Übersetzung der massenpsychologischen Analyse in Platos Rep. VIII 562c ff., vgl. Bd. I Kap. 3 Abschn. 2, der also Cicero Allgemeingültigkeit — auch für die römischen Massen! — zuschreibt!).

[2]) de off. 23.

[3]) Sueton Cäsar 38. Cassius Dio 42, 51 u. 48, 9.

[4]) Princ. hist. V 11: congiariis frumentariam modo plebem singillatim placari ac nominatim, spectaculis universam.

[5]) [Sallust] ad Caesarem de rep. I 7, 2: igitur provideas oportet uti plebs largitionibus et publico frumento corrupta habeat negotia sua, quibus ab malo publico detineatur.

gelungen, wirklich auf die Dauer Ruhe zu schaffen. Daher bilden in der Stadtgeschichte bis in die letzten Zeiten des Imperiums tumultuarische Zusammenrottungen wütender Volksmassen und gewaltsame Ausschreitungen aller Art eine ständige Rubrik.[1]) Und in der Regel ist es die wirtschaftliche Notlage der Masse, die Klage über hohe Lebensmittelpreise, die Erbitterung gegen ihre wirklichen oder vermeintlichen Urheber, welche die Massen immer wieder zur Erhebung reizte, zumal es trotz der kaiserlichen Polizei nicht an Agitatoren fehlte, welche dies volkstümliche Interesse planmäßig zur Erregung von Unzufriedenheit und Klassenhaß ausbeuteten.[2]) Zuweilen steigerte sich dadurch die leidenschaftliche Erregung[3]) zu solcher Wut, daß ein mordbrennerischer Pöbel die Häuser Mißliebiger förmlich zu stürmen und mit Fackeln und Brandpfeilen einzuäschern suchte![4])

Dem Präfekten Symmachus ist einmal von den wütenden Volksmassen das Haus über dem Kopf angezündet worden, aus keinem anderen Grunde, als weil irgendein böswilliges Individuum aus der „Plebs" ihnen eingeredet hatte, er habe die Äußerung getan, daß er mit seinem Wein lieber die Kalköfen löschen als ihn zu dem erwarteten Preise verkaufen wolle![5]) Ein Vorkommnis,

[1]) Siehe z. B. Sueton Augustus c. 25: si tumultus graviore annona metueretur. Ammianus XIV 6: cum oratio ad ea deflexerit, quae Romae gererentur, nihil praeter seditiones narratur et tabernas. Vgl. XXVI 3, 6 über die murmura super inopia victui congruentium, — quod assidue Romae contingit. XXI 12, 24: querelae plebis excitari crebro solitae. Symmachus ep. IV 5: ne . . . perturbatio plebis oriatur. Vgl. ebd. II 6: frequens enim sermo est tenui victu in turbas plebem moveri.

[2]) Vgl. die Schilderung eines solchen Rädelsführers (seditiosorum antesignanus) Ammian XXVII 7, 4.

[3]) die iracundia accensorum pauperum, wie Ammian XXVII 3, 10 sich ausdrückt.

[4]) Vgl. ebd. § 8: collecta plebs infima domum eius iniectis facibus incenderat et malleolis, ni vicinorum et familiarium veloci concursu a summis tectorum culminibus petita saxis et tegulis abscessisset.

[5]) Ebd. § 4 z. J. 367: domum eius in Transtiberino tractu pulcherrimam incenderunt ea re perciti, quod vilis quidam plebeius

das zugleich drastisch beweist, daß es nicht etwa bloß die ja allerdings sehr prekäre Lage des hauptstädtischen Versorgungssystems, sondern ganz wesentlich auch die proletarische Reizbarkeit war, welche den revolutionären Geist entfesselte.[1]) Irgendeine wirtschaftliche oder politische Krise, irgendein den Klassenhaß aufstachelndes Gerede konnte hier vollständig genügen, die in den Massen schlummernden Leidenschaften in hellen Flammen emporlodern zu lassen.

So liefert die ganze Stadtgeschichte Roms einen sprechenden Kommentar zu dem — allerdings einseitigen — sozialen Charakterbild, welches Sallust in seinem Bericht über die Sympathien der „Plebs" für die catilinarischen Umsturzpläne von dieser Volksschicht entwirft. Er meint: „Diese Richtung liegt überhaupt schon in der Natur der ganzen Volksklasse. Denn überall hegt der Mittellose Neid und Mißgunst gegen den Besitzenden; er schwärmt für Unruhstifter, haßt das Bestehende und wünscht neue Zustände herbei. Voll Mißbehagen über die eigene Lage sehnt er sich nach einer allgemeinen Umwälzung: Aufruhr und Empörung bringt ihm Unterhalt, Verluste braucht er dabei nicht zu befürchten, da ja die Armut nichts zu verlieren hat.[2])

Fünftes Kapitel.

Die Kritik der Gesellschaft.

Es liegt auf der Hand, daß inmitten einer Gesellschaft, in der der Zweifel an der Berechtigung des Bestehenden schon so

infixerat illum dixisse sine indice ullo vel teste libenter se vino proprio calcarias extincturum, quam id venditurum pretiis, quibus sperabatur.

[1]) Wie bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die Schilderung ebd. XV 7, 3: cum itidem plebs excita calore quo consuerit vini causando inopiam ad Septemzodium convenisset.

[2]) Catil. c. 37: nam semper in civitate quibus opes nullae sunt bonis invident, malos extollunt, vetera odere, nova exoptant, odio suarum rerum mutari omnia student: turba atque seditionibus sine cura aluntur, quoniam egestas facile habetur sine damno. Sed urbana plebes, ea vero praeceps erat de multis causis.

bald erwacht ist, dieser Zweifel mit innerer Notwendigkeit zu einer immer radikaleren Kritik der Grundlagen dieser Gesellschaft führen mußte.

Es ist ja alter Kampfesboden! Und so verschieden die gesellschaftlichen Gegensätze der älteren Republik von denen sind, welche den hundertjährigen Bürgerkrieg entfesselt und der Republik ihr Grab gegraben haben, die ersten Anzeichen einer antikapitalistischen Strömung sind doch schon in den ständisch-sozialen Bewegungen der älteren Republik unverkennbar. Der Kampf gegen die Überlegenheit des Kapitals, insbesondere gegen die „Wucherer", die — um die Worte der alten Komödie zu gebrauchen — „mit Zinsen die Leute schinden", hat ja, wie wir sahen, die plebejische Bauernschaft bis zu dem utopischen Versuche geführt, sich mit einem Schlag von dem Drucke des Kapitals für immer zu befreien.[1]) Und diese antikapitalistische Strömung tritt dann natürlich mit verstärkter Kraft wieder auf in der Zeit der großen sozialen Wandlungen, die für einen so beträchtlichen Teil der italischen Bauernschaft hoffnungslosen Niedergang bedeutete.

Wir vermögen die Einwirkungen, welche die plutokratisch-proletarische Spaltung auf das Denken und Empfinden des Volkes ausgeübt hat, wenigstens mittelbar noch einigermaßen in der historischen Literatur zu erkennen, die ja in gewisser Hinsicht den Niederschlag der inneren Kämpfe des letzten Jahrhunderts der Republik bildet. Diese Literatur hat nämlich die einzelnen Züge für die Schilderung der Klassenkämpfe der alten Republik ohne weiteres den Verhältnissen entnommen, unter denen sich die sozialen Kämpfe seit den Zeiten der Gracchen bis auf Julius Cäsar abspielten. Die Demagogen und Aristokraten des Livius und Dionys[2]) sind den

[1]) In Tat und Wahrheit ein „liberare faenore plebem Romanam", wie Livius VI 16 sich ausdrückt. Vgl. oben S. 508. Sehr bezeichnend ist auch die Manliuslegende (Liv. VI 20), in der als dessen besonderer Ruhmestitel in sozialer Hinsicht die Hergabe massenhafter zinsloser Darlehen erscheint.

[2]) Daß dies in der Tat auch für Dionys gilt, zeigt die häufige Übereinstimmung der Grundgedanken seiner Reden mit denen des Livius. Da

Originalen dieser Revolutionsepoche nachgezeichnet, so daß wir in der römischen Quasihistorie[1]) des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. bis zu einem gewissen Grade ein Spiegelbild der sozialen Geschichte Roms im letzten Jahrhundert der Republik besitzen.

Mitten in die Probleme, die der soziale Antagonismus erzeugte, führt uns die Rede hinein, welche Dionys dem „Philanthropen" und Volksfreund auf dem römischen Königsthron, dem Servius Tullius, in den Mund legt. Er läßt den von der römischen Tradition als Vorkämpfer der politischen Emanzipation der Plebs gefeierten Volkskönig Forderungen und Ideen aussprechen, die man in den Zeiten der Gracchen, Saturninus, Catilina usw. gewiß oft genug vernehmen konnte. „Ich halte dafür" — sagt Servius — „daß das gemeine Land, welches die Bürger mit ihrem Blute erworben, nicht den Schamlosesten, sondern nur solchen zufalle, welche nicht im Besitze eigenen Ackerlandes sind." Es widerspricht nach seiner Ansicht dem Begriff der Freiheit, daß der Bürger anderen diene und das Gut eines andern bestelle, statt seines eigenen.[2]) Denn wie „kann sich freier Bürgersinn bei Leuten finden, die nicht einmal das besitzen, was das Bedürfnis des Tages fordert"?[3]) Es widerspricht auch dem Geiste der von dem königlichen Redner proklamierten Gleichheit und Brüderlichkeit,[4]) daß — wie er unwillig bemerkt — manche in ihrem

er Livius ebensowenig benützt hat wie dieser ihn, so muß ein wesentlicher Teil des Inhalts der dionysischen Reden aus der gleichen Vorlage, d. h. aus der römischen Annalistik entnommen sein.

[1]) Vgl. die grundlegenden Ausführungen Mommsens: Spurius Cassius, M. Manlius, Sp. Mälius, die drei Demagogen der älteren republikanischen Zeit, Römische Forschungen II 153 ff.

[2]) Dionys IV 9, 8: *ἵνα μὴ θητεύητε ὄντες ἐλεύθεροι, μηδὲ τὰς ἀλλοτρίας κτήσεις, ἀλλὰ τὰς ἰδίας γεωργῆτε.* Vgl. die Anschauung über die „Ungerechtigkeit" des Dienens, wie sie in der Legende vom saturnischen Zeitalter zum Ausdruck kommt, unten im 6. Kapitel.

[3]) Vgl. die Anschauung über das „Sichselbstgenügen" des Bürgers in dem im 6. Kapitel besprochenen „Sendschreiben an Cäsar".

[4]) § 9: *ἔγνων καὶ ἴσην καὶ κοινὴν ποιεῖν τὴν πολιτείαν καὶ τὰ δίκαια πᾶσι πρὸς ἅπαντας ὅμοια.*

Klassenhochmut soweit gehen, daß sie den gemeinen Bürger, bloß weil er arm ist, beschimpfen zu können glauben und ihn kaum noch als einen freien Mann gelten lassen![1])

Nicht minder lehrreich ist die Art und Weise, wie bei Dionys in der Darstellung der Anfänge des Ständekampfes der gegnerische, sozial-konservative Standpunkt im Senate durch den Patrizier Appius Claudius verfochten wird. Eine Erörterung, die wieder recht deutlich zeigt, wie energisch schon das politische Denken der Alten die Probleme beschäftigt haben, die der Klassenkampf unserer Gegenwart aufdrängt. Der Redner beschäftigt sich nämlich — ganz modern — besonders mit der psychologischen Seite des Klassenkampfes und entwickelt dabei ganz ähnliche Gesichtspunkte, wie sie neuerdings in der Diskussion zwischen dem Kathedersozialismus und seinen Gegnern geltend gemacht worden sind.

Gegenüber dem volksfreundlichen Valerier, der sich für einen Antrag auf Schuldenerlaß ausgesprochen und seine Argumentation u. a. durch geschichtliche Beispiele, wie Solons Sozialreform, und durch die allgemeine Erwägung gestützt hatte, daß man durch die Verweigerung sozialer Reformen die Revolution heraufbeschwöre, erklärt der Sprecher der Konservativen — ähnlich wie die Gegner des Kathedersozialismus gegenüber Wagner und Schmoller[2]) —, daß der Schluß von der sozialen Reform auf den sozialen Frieden ein Trugschluß sei. Es sei eine Illusion, zu glauben, daß man durch derartige wirtschaftspolitische Maßregeln den Klassenkampf beschwören könne. Im Gegenteil! Die Gegensätze würden nur noch verschlimmert, da jetzt die Unzufriedenheit auch noch in die Reihen der Besitzenden getragen werde![3]) Ohne Zweifel würden

[1]) Ebd.: *εἰς τοῦτο γὰρ ἥκουσί τινες αὐθαδείας, ὥσθ' ὑβρίζειν εἰς τὸ δημοτικὸν ἀξιοῦσι καὶ μηδ' ἐλευθέρους ἡγεῖσθαι τοὺς πένητας ὑμῶν.*

[2]) Selbstverständlich gilt die Parallele nur für solche einzelne bestimmt hervorgehobene Argumente, nicht für die ganze Beweisführung und auch nicht für die Parteien selbst.

[3]) V 66, 1: *τὸ στασιάζον οὐκ ἐξαιρεθήσεται τῆς πόλεως, ἐὰν ψηφίσωνται χρεῶν ἀποκοπάς, ἀλλ' ἔτι πονηρότερον ἔσται μεταχθὲν ἀπὸ τῶν πενήτων εἰς τοὺς εὐπόρους.*

sich alle, die man um ihr Geld bringen wolle, bitter beschwert fühlen[1]) und sich entschieden dagegen auflehnen, daß der Staat ihr von den Vätern ererbtes oder durch Fleiß und Sparsamkeit erworbenes Eigentum „zum Gemeingut mache",[2]) zugunsten von Leuten, die Appius — ganz im Geiste der oben geschilderten ciceronischen Beredsamkeit — als die „schlechtesten und faulsten" in der Bürgerschaft bezeichnet. Es sei eine große Torheit, über die „bessere" Klasse einfach zur Tagesordnung überzugehen und dem schlechteren Teil Konzessionen zu machen, indem man das Vermögen anderer unter die schlechtesten Bürger aufteile und diejenigen beraube, die es rechtschaffen erworben hätten.[3]) Dagegen kennt der Redner die Furcht vor dem roten Gespenst nicht. Wenn die Polizei ihre Schuldigkeit tue, sei von seiten der Armen und gesellschaftlich Schwachen ein Umsturz nicht zu befürchten.[4]) Wohl aber würden die Besitzenden zur Gewalt greifen, wenn man ihnen zumute, sich von den unteren Klassen schlecht behandeln zu lassen.

Derartige Geschenke an die Armen auf Kosten der Besitzenden würden nur den Klassenhaß wachrufen und volkswirtschaftlich geradezu vernichtend wirken. Mit dem Kredit würde der Verkehr überhaupt zerstört werden und der Staat am Notwendigsten Mangel leiden, da Ackerbau, Schiffahrt, überseeischer Handel bald aufhören und der Arme keinen rechtschaffenen Arbeitserwerb mehr haben würde. Denn zu alle dem brauche man Kapital, und die, welche ein solches besäßen, würden sich in Zukunft hüten, ihr Geld einem andern auf Borg anzuvertrauen. Die Folge davon aber würde wiederum die sein, daß der Wohlstand beneidet und der Geist der Arbeitsamkeit vernichtet wird, daß der Liederliche und Unredliche und wer fremdes

[1]) § 2: *δῆλον γὰρ δὴ πᾶσιν ὑπάρχειν, ὅτι χαλεπῶς οἴσουσιν οἱ μέλλοντες ἀποστερεῖσθαι τῶν χρημάτων.*

[2]) *δημεύεσθαι!*

[3]) Ebd.: *πολλῆς δ' εἶναι μωρίας ἔργον, τῷ χείρονι μέρει τοῦ πολιτεύματος χαρίζεσθαι βουλομένους τοῦ κρείττονος ὑπερορᾶν καὶ τοῖς ἀδικωτάτοις τῶν πολιτῶν τὰς ἀλλοτρίας δημεύοντας οὐσίας τῶν δικαίως αὐτὰς κτησαμένων ἀφαιρεῖσθαι.*

[4]) Man denkt unwillkürlich an das Bismarckische Wort, daß die soziale Frage in erster Linie eine militärische sei.

Gut an sich bringt, besser daran ist, als derjenige, der das Seinige zusammenhält.

Man solle doch nicht die schlechte Gewohnheit in den Staat einführen, den unverständigen Wünschen der unteren Volksklassen sofort nachzugeben. Diese Unvernünftigen bekämen niemals genug. Kaum hätten sie eine Forderung durchgesetzt, so verlangten sie sofort anderes und Größeres und so gehe das fort bis ins Unendliche![1]) Gelte dies schon von dem einzelnen, so sei die Sache noch schlimmer, wenn das Volk in Masse fordernd auftrete. Denn was der einzelne aus Furcht vor den Mächtigen nicht wage, das täten sie vereinigt unbedenklich, da sich jeder durch die Menge der Mitfordernden stark fühle.[2]) Man müsse daher den unersättlichen und grenzenlosen Wünschen der unvernünftigen Menge gleich von Anfang an eine feste Schranke setzen, wenn die Bewegung noch schwach sei, damit man sie nicht, wenn sie stark und mächtig geworden, gewaltsam niederschlagen müsse. Denn so wie die menschliche Natur einmal sei, wirke es viel aufreizender, wenn einmal gemachte Zugeständnisse wieder entzogen, als wenn bloße Hoffnungen nicht erfüllt werden. An dem Beispiel vieler griechischer Staaten sehe man, welch furchtbares Unheil Regierungen, die hier nicht vor-

[1]) V 67, 1: *οὐ γὰρ ἀποπληροῦσθαι τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀφρόνων τυγχανούσας ὧν ἂν δεηθῶσιν, ἀλλ' ἑτέρων εὐθὺς ὀρέγεσθαι μειζόνων καὶ εἰς ἄπορον προβαίνειν· μάλιστα δὲ τοῦτο πάσχειν τοὺς ὄχλους.*

„Die Befriedigung ist, so wie der Mensch einmal ist, Befriedigung des Augenblicks, und das Morgen bringt neue Wünsche, neue Forderungen, neue Rechtsansprüche." „Der moderne Mensch, der Kulturmensch ist grenzenlos in seinen Begierden. Ein Bedürfnis wird nur gesättigt, um Raum für ein anderes zu machen." Wolf, Zeitschr. f. Sozialw. II 791. — „Es nützt der Regierung nichts" — sagt einmal ein moderner Sozialdemokrat —, „daß sie sich eine Regierung der sozialen Gerechtigkeit nennt, es nützt unseren Liberalen nichts, daß sie sich gegen soziale Reformen nicht sträuben, die Arbeiter kommen doch in immer größeren Scharen zu uns!" Siehe ebd. S. 790.

[2]) *ἃ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος αἰσχύνεται πράττειν ἢ δέδιεν ὑπὸ τοῦ κρείττονος κατειργόμενος, ταῦτ' ἐν κοινῷ γενομένους ἑτοιμότερον παρανομεῖν προσειληφότας ἰσχὺν ταῖς ἑαυτῶν γνώμαις ἐκ τῶν τὰ ὅμοια βουλομένων.* Vgl. dazu oben S. 524 f.

beugen, über die Gesellschaft heraufbeschwören, und wie dann die übermächtig gewordene Bewegung über sie hinwegschreitet. Lasse sich die Regierung vom Volke beherrschen, so sei das geradeso, wie wenn im einzelnen Menschen der Geist die Herrschaft über die Begierden des Leibes verliere!

Kann es eine klarere und schärfere Formulierung des gerade gegenwärtig in den sozialpolitischen Debatten so entschieden in den Vordergrund tretenden Gedankens geben, daß es „ein Mißverständnis des Menschen", daß es psychologisch falsch und unhistorisch sei, wenn man glaube, die „Befriedigung der Ansprüche der Masse sei der soziale Friede und nicht vielmehr eine Aufforderung an die Bedachten, neue Postulate anzumelden"?[1]) Die Aufforderung, die Appius Claudius an den Senat richtet, entspricht genau der Bemerkung Bismarcks in der Kronratssitzung vom 24. Januar 1890: „Es ist der Schein zu vermeiden, als bestehe in der Regierung die Ansicht, daß durch Paktieren mit der Begehrlichkeit der Arbeiter zur Sicherung des sozialen Friedens zu gelangen sei. Geschichtliche Erfahrung und richtige Beurteilung der menschlichen Natur führen vielmehr zu der Annahme, daß die Forderungen der Arbeiter sich in demselben Maße erhöhen werden, in dem die Gesetzgebung ihnen zu Diensten ist. Es ist eine Unmöglichkeit, durch Maßregeln der Gesetzgebung den Arbeiter dahin zu bringen, daß er sich zufrieden fühle und den sozialdemokratischen Bestrebungen widerstehe. Solange der Arbeiter jemanden sieht, der es besser hat als er selbst, wird er unzufrieden sein."[2])

So scharfsichtig sich nun aber der von Dionys gezeichnete Vertreter des sozial-konservativen Typus zeigt, scharfsichtig bis zur Ungerechtigkeit, indem er eine Begehrlichkeit, die allgemein menschliche Schwäche ist, allzu einseitig dem gemeinen Manne zuschreibt, so leicht

[1]) Nach der Formulierung von Wolf a. a. O. S. 788 ff.

[2]) Fürst Bismarcks Reden, herausgegeben von Stein XII 249 f. Siehe „Gedanken und Erinnerungen" II 60: „Das begehrliche Element hat das auf die Dauer durchschlagende Übergewicht der größeren Masse." Vgl. dazu Wolf, Das sozialpolitische Vermächtnis Bismarcks (Zeitschr. f. Sozialw. II 477 ff.).

nimmt er es mit dem Urteil über den Ernst und die Tragweite der sozialen Bewegung; — auch in dieser Hinsicht ganz ein Seitenstück zu Cicero.[1]) Dem Elend, das den Aufstand erzeugt, steht er gegenüber kühl bis ans Herz hinan. Wenn die Armen den Dienst verweigern würden, so sei das kein großer Verlust für den Staat; sie taugten ja ohnehin nicht viel und hätten für die Wehrkraft wenig zu bedeuten.

Mögen sie fortbleiben! Denen aber, die Mitleid mit diesen „durchaus unnützen Leuten“[2]) predigten, sei zu entgegnen, sie sollten doch einmal untersuchen, was denn eigentlich diese Leute arm gemacht habe. Dieselben hätten doch eine Hufe ererbt, hätten Anteil an der Kriegsbeute gehabt usw. Wo sei das geblieben? Verfressen und verliedert hätten sie es! Eine Schande für den Staat sei dies Gesindel, und wenn es ins Elend wandere, so sei dies als Gewinn zu betrachten; — aber auch wenn sich solche fänden, die durch unverschuldetes Unglück verarmten, brauche das die Gesellschaft nicht weiter zu kümmern. Mit einer gewissen cynischen Ironie verweist sie der Redner an jene Prediger des Mitleids! Die mögen aus eigenen Mitteln und nicht aus anderer Leute Tasche freigebig sein! Den Wohlhabenden das Geld für einen guten Zweck zwangsweise abnehmen, so daß dem Wohltäter nicht einmal der Dank übrig bleibt, das sei nicht römische Tugend.

Also absolutes laissez-faire, Nichtintervention, das ist der letzte Schluß dieses Plaidoyers, in dem der Geist der ganzen Richtung in anschaulichster Weise zum Ausdruck kommt. Aber auch sonst ist die Gestalt des Appius als des typischen Vertreters dieses Standpunktes gut herausgearbeitet. So z. B., wenn er in den Debatten gelegentlich der ersten Sezession der Plebs gegen jede „weichliche Nachgiebigkeit“ spricht und in Bezug auf die Verschuldungsfrage genau denselben schroff ablehnenden Standpunkt vertritt wie Cicero in den Catilinarien,[3]) wenn er die revolutionäre Masse als einen

[1]) Vgl. zu seinen Ausführungen die Ciceros oben S. 461 f.

[2]) Siehe V 68, 5: *μηδαμῇ μηδὲν χρησίμους.*

[3]) VI 24, 1: *κατείρωμεν αὐτοὺς τῷ σωφρονοῦντι μέρει τῆς πόλεως καὶ ὑγιαίνοντι πλείονι τοῦ νοσοῦντος φανησομένῳ.*

Haufen von „Wahnsinnigen“ dem „nüchternen und gesunden“ Teil der Bürgerschaft gegenüberstellt und die zu Konzessionen Geneigten einfach als „Volksschmeichler“ und „Volksaufwiegler“, als „Urheber der Tollkühnheit der Armen“ brandmarkt,[1]) deren Rat „uns nur zu Sklaven der schlechten und gemeinen Elemente der Bürgerschaft machen kann“.[2]) Die letzteren hätten es nie gewagt zu meutern, wenn sie nicht von diesen würdigen Patrioten ermutigt worden wären![3]) — Die typische Phraseologie des Klassenkampfes!

Nicht minder treffend ist als Gegenstück des starren Individualisten der sozialgesinnte, für Staatsintervention eintretende Konsul Servilius gezeichnet, der, ehrlich auf die Ausgleichung der widerstreitenden Interessen bedacht, zwar den Reichen die Möglichkeit nehmen will, die vom Glück weniger Begünstigten „in den Kot zu treten“, aber auf der anderen Seite auch bereit ist, die Reichen vor ungerechten Angriffen der Armen auf ihr Eigentum zu schützen,[4]) damit nicht „das wichtigste Gut in der menschlichen Gesellschaft, das Unterpfand bürgerlicher Eintracht, Treue und Glauben im Verkehr, für immer aus dem römischen Staate verschwinde“. Auch sein Gesinnungsgenosse Menenius Agrippa vertritt einen charakteristischen allgemeinen Typus. Er sieht die Dinge als Philosoph an, der da weiß, daß es sich beim Klassenkampf nicht um eine singuläre und willkürlich hervorgerufene Erscheinung handelt, sondern um ein unvermeidliches Ergebnis des geschichtlichen Lebens selbst. Eine Erkenntnis, die er gegenüber der Gewaltsamkeit der Konservativen im Sinne der friedlichen Beilegung des Kampfes fruchtbar zu machen sucht. Er meint, schon der Gedanke müsse mäßigend wirken,

[1]) VI 27 und 38.

[2]) VI 59, 1.

[3]) VI 60, 3. Vgl. auch VII 15, 2 die charakteristische Zusammenstellung des „eigensinnigen und unvernünftigen Pöbels“ und der „frechen und unerträglichen Wut der Volksschmeichler“.

[4]) Er gibt VI 28 zu erwägen, *τίνα τρόπον ἴσην καὶ κοινὴν καὶ σωτήριον ἅπασι τὴν πολιτείαν καταστήσονται, μήτε τῶν πενήτων ἐπιβουλευόντων ταῖς τῶν πλουσίων οὐσίαις μήτε ἐκείνων προπηλακιζόντων τοὺς ταῖς τύχαις ταπεινοτέρους· ἥκιστα γὰρ εἶναι ταῦτα πολιτικά.*

daß „nicht bei uns allein oder zuerst die Armut gegen den Reichtum, der Niedere gegen den Höheren sich erhoben hat, sondern daß sozusagen in allen, sowohl kleinen wie großen Staaten ein feindlicher Gegensatz zwischen Mehrheit und Minderheit besteht"; — weshalb man nicht durch starren Egoismus Öl ins Feuer gießen dürfe, sondern durch verständige Milde das Schlimmste zu verhüten suchen müsse.[1])

Noch schärfer kommt die Erkenntnis des furchtbaren sozialen Antagonismus in den Worten eines anderen Redners zum Ausdruck: „Wir sind in zwei Staaten zerrissen, von denen der eine von Armut und Not beherrscht wird, der andere von Überfluß und Übermut.[2]) Fromme Scheu, Sinn für Ordnung und Recht, die Grundsäulen aller staatlichen Gemeinschaft, finden sich weder hüben noch drüben mehr. Mit der Faust suchen wir gegenseitig unser Recht, und das größte Recht sehen wir in der größten Gewalt; gleich wilden Tieren wollen wir lieber zu unserem eigenen Schaden unsere Gegner vernichten, als mit ihnen erhalten bleiben." Und was die erhaltenen Schilderungen von den Ideen und Stimmungen der antikapitalistischen Massen zu berichten wissen, stimmt mit diesem trüben Bilde nur zu sehr überein! Die den Plebejerführern in den Mund gelegten Reden enthalten Proben des wildesten Radikalismus und des verbissensten Klassenhasses, in denen sich ebenfalls der Geist eines unterwühlten und durch und durch revolutionären Zeitalters in wahrhaft typischer Weise widerspiegelt.

---

[1]) VI 54: *οὐ παρ' ἡμῖν μόνοις ἢ πρώτοις πενία πρὸς πλοῦτον ἐστασίασε καὶ ταπεινότης πρὸς ἐπιφάνειαν, ἀλλ' ἐν ἁπάσαις ὡς εἰπεῖν καὶ μικραῖς καὶ μεγάλαις πόλεσι πολέμιον ὡς τὰ πολλὰ τοῦ πλείονος τοὔλαττον καθίσταται.*

[2]) VI 36: *διῳκίσμεθα γὰρ ὡς ὁρᾶτε καὶ δύο πόλεις ἔχομεν τὴν μὲν ὑπὸ πενίας τε καὶ ἀνάγκης ἀρχομένην, τὴν δ' ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως.* Vgl. Sallust bell. Jug. 41: namque coepere nobilitas dignitatem, populus libertatem in lubidinem vortere, sibi quisque ducere, trahere, rapere. Ita omnia in duas partes abstracta sunt, res publica, quae media fuerat, dilacerata. Dazu oben S. 471.

Die zum Klassenbewußtsein erwachte Masse hat die Frage aufgeworfen: „Was nützen uns die Leute, die uns beherrschen? Was leisten sie für die Wohlfahrt aller?“ Und die Antwort lautet: „Es sind Drohnen, die sich von unserem Schweiße mästen.“ Eine Logik, welche die sozial-konservative Staats- und Gesellschaftsauffassung der Gegner in dem kindlichen Gleichnis von dem Aufruhr der Organe des Körpers gegen den Magen symbolisiert hat. Die Auflehnung der Masse gegen die herrschende Oligarchie wird verglichen mit der Diensteinstellung der Glieder in der Fabel, die gegen den Magen die Anklage erheben, daß ihre Sorge, ihre Arbeit und Dienstleistung für denselben alles herbeischaffen müsse, während er ruhig in der Mitte sitze und nichts weiter tue, als die dargebotenen Genüsse sich behagen zu lassen.[1])

Ein Vergleich, der für die Erkenntnis des Klassengegensatzes gleichfalls von hohem Wert ist, weil er zugleich ein drastisches Licht auf die sozialpolitische Verständnislosigkeit der Kreise wirft, die in dergleichen eine tiefe politische Weisheit erblickten. Daß eine Republik, wie die römische, nur aristokratisch regiert werden konnte, ist ja klar. Aber klingt es nicht wie der reine Hohn, wenn als Moral der Fabel dem Volke die Lehre gepredigt wird: „Wie in unserem Leibe der von den »vielen«, d. h. von den Gliedern, mit Unrecht verlästerte Magen nährt, indem er genährt wird, erhält, indem er erhalten wird, und gleichsam alle bewirtet, indem er das gewährt, was allen zuträglich und die Bedingung des ganzen Stoffwechsels ist, so ist es im Staate der den Aufgaben der Gemeinschaft dienende und für das, was einem jeden zukommt, sorgende Senat, der alles erhält und bewahrt und in die rechte Ordnung bringt.“[2]) — Das römische Senatsregiment ein Hort des suum cuique, ein soziales Organ von demselben vitalen Wert für den gesellschaft-

[1]) Livius II 32. Dionys VI 86.

[2]) Dionys VI 86, 5: *καὶ ἔστιν ὡσεί τις ἑστίασις κοινὴ τὸ πρόσφορον ἁπάντων καὶ τῆς διαλλαγῆς αἴτιον ἀποδιδοῦσα, οὕτως ἐν ταῖς πόλεσιν ἡ διοικοῦσα τὰ κοινὰ καὶ τοῦ προσήκοντος ἑκάστῳ προνοουμένη βουλὴ πάντα σώζει καὶ φυλάττει καὶ ἐπανορθοῖ.*

lichen Körper wie für den Menschenleib das Organ, welches „das Leben und Kraft gebende Blut in die Adern gleichmäßig verteilt, an alle Teile des Leibes zurückgibt"![1])

Zu dieser aristokratisch-plutokratischen Sophistik, welche das, was für die Idee der Rechtsordnung an sich gilt, ohne weiteres für die gerade bestehende Staatsordnung in Anspruch nimmt und das soziale Moment durch einen ungeheuerlichen, in einer rein formalistischen und einseitig politischen Betrachtungsweise wurzelnden Trugschluß einfach eskamotiert, bildet ein würdiges Seitenstück die naive Rechtfertigung des Klassenunterschiedes von arm und reich, welche ebenfalls auf die Geschichtschreibung der Revolutionszeit zurückgeht und schon deshalb von sozialgeschichtlichem Interesse ist, weil sie uns zeigt, wie sehr die bestehende Gesellschaftsordnung und Besitzverteilung für diese Epoche zum Problem geworden war. — Im Hinblick auf den angeblichen Erfolg, den der Menenius der Legende mit der genannten politischen Parabel gehabt haben soll, wird hier die kühne Behauptung aufgestellt, daß der Besitz der Vermögenden auch dem Armen nur von Nutzen sei, ja daß auch dann, wenn die Besitzenden durch Gelddarlehen sich bereichern und ihren Besitz mehren, ein Nachteil für die besitzlose Masse damit nicht verbunden sein könne. Denn wenn es keine Kapitalisten gäbe, so würden die Armen auch niemand finden, der ihnen in der Not leiht, und so elendiglich zugrunde gehen![2])

Freilich bewährte diese Logik ihre Beweiskraft nur im Bereiche der Legende. Denn auf dem Boden der Wirklichkeit war das soziale Problem nicht so leichten Kaufes zu erledigen. Die-

[1]) Livius a. a. O.: inde apparuisse ventris quoque haud segne ministerium esse nec magis ali quam alere eum reddentem in omnes corporis partes hunc, quo vivimus vigemusque, divisum pariter in venas, maturum confecto cibo sanguinem.

[2]) Diese Argumentation ist uns nämlich erhalten durch Zonaras (Cassius Dio) VII 14; und es ist nicht zu bezweifeln, daß auch hier in letzter Instanz die jüngere römische Annalistik zugrunde liegt. Siehe Schwartz, Cassius Dio, in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie.

selbe Geschichtschreibung, welche so schön von der Interessenharmonie zwischen Reichtum und Armut, von der ausgleichenden Gerechtigkeit des herrschenden Systems zu reden weiß, legt den Führern der Demokratie ergreifende Klagen in den Mund über die rastlose Gier der Herrschenden nach Bodenerwerb, über die wucherische Ausbeutung des Volkes und die volksfeindliche Tendenz einer Verwaltung, die darauf ausgehe, daß einzelnen an Bodenbesitz fast das Dreihundertfache von dem zufalle, was man dem gewöhnlichen Bürger gönne und was kaum zu einer dürftigen Wohnung und zu einem Platz für sein Grab hinreiche![1]) An anderen Stellen wird es als etwas Unwürdiges bezeichnet, daß die Bürger, welche die Machtstellung des Staates geschaffen, infolge ihrer wirtschaftlichen Notlage nicht einmal die eigene Freiheit behaupten können, oder es wird auf die jammervolle Lage eines Proletariates hingewiesen, das überhaupt keine Scholle, kein Vaterhaus mehr sein Eigen nenne und selbst die Achtung entbehre, die der Volksgenosse beanspruchen darf: die völlig Enterbten, die sogar verlernt haben, den heimatlichen Boden zu lieben,[2]) der ihnen keinen Anteil an irgendeinem Gut gewähre,[3]) so daß der Arme geradezu zum Feind des Staates (zum Reichsfeind!) wird.[4]) Die Vaterlands-

[1]) Livius VI 36: auderent ne postulare, ut, cum bina iugera agri plebi dividerentur, ipsis plus quingenta iugera habere liceret, ut singuli prope trecentorum civium possiderent agros, plebeio homini vix ad tectum necessarium aut locum sepulturae suus pateret ager. Das ist die Sprache, welche nach Livius' Bemerkung die führen, welche es verstehen, auf das Gemüt des Volkes zu wirken (artifices tractandi animos plebis!).

[2]) Dionys VI 79, 2: *οὔτε γὰρ ἡμῶν τινι ἐνθάδε ὑπολείπεται κλῆρος γῆς οὔτε πατρῷον ἑφέστιον οὔτε ἱερὰ κοινὰ οὔτε ἀξίωμα, ὡς ἐν πατρίδι, ὧν περιεχόμενοι φιλοχωροῖμεν ἄν καὶ παρὰ γνώμην [μένειν].*

[3]) Ebd. V 65, 1: *ἀλλὰ καὶ καταλείψειν τινὲς αὐτῶν τὴν πόλιν ἔλεγον καὶ παρεκελεύοντο ἀλλήλοις μὴ φιλοχωρεῖν πόλει μηδενὸς αὐτοῖς ἀγαθοῦ μεταδιδούσῃ.*

[4]) Dionys V 65, 2: *τίς τῶν νοῦν ἐχόντων ἐπιτιμήσειεν ἄν, ⟨ἐὰν⟩ τῇ φιλανθρωπίᾳ ταύτῃ συμμάχους ἀντὶ πολεμίων τοὺς πένητας κατασκευάσωνται τῇ πόλει γενέσθαι;*

losigkeit des Proletariers, wie sie uns so erschreckend in den Proletarierheeren der sterbenden Republik entgegentritt, die voll Rach- und Beutegier ihren Generalen zum Kampf gegen die eigene Vaterstadt folgen, um hier mit Gewalt zu holen, was ihnen die bestehende Gesellschaftsordnung versagte.

Man begreift angesichts dieser von den Späteren in die Pseudohistorie des Ständekampfes verwobenen Kritik der Gesellschaft, daß dieselbe auf einen modernen Sozialisten, wie Rodbertus, den Eindruck machte, als seien „die adeligen Gutsbesitzer Altroms die ärgsten Geldjuden gewesen, die es je in der Geschichte gegeben hat"! Von der Anerkennung einer Interessenharmonie im Sinne der Meneniusfabel kann hier in der Tat keine Rede sein.[1] Im Gegenteil! „Ein ehrlicher dauernder Friede" — sagt einmal ein Demagoge — „ist zwischen uns nicht möglich. Die Klasse, die nur herrschen will und diejenigen, deren Ideal die Freiheit ist, können sich nur widerwillig und nur solange vertragen, als sie eben müssen. Freundschaft und Treue hat da keine Stätte, weil beide Teile nur auf eine Gelegenheit lauern, den Frieden zu brechen. Und die Folge ist gegenseitiger Argwohn und beständige Beschuldigungen gegeneinander, Mißgunst und Haß und alle Arten von Übeln und ewiger Wettstreit, die Gegenpartei zuerst zu vernichten, weil das Zaudern das eigene Verderben zur Folge haben kann."[2] „Begreift ihr endlich" — redet ein Demagoge bei Livius die Volksversammlung an — „in welcher Verachtung ihr lebt? Das Sonnenlicht gönnen sie euch nicht und würden es euch entziehen, wenn sie könnten. Es ärgert sie schon, daß ihr atmet, daß ihr einen Laut von euch gebt, daß ihr Menschengestalt habt."[3]

[1] Vgl. die höhnische Bemerkung eines Demagogen über die „erlauchten hohen Herren" (οἱ σεμνοὶ καὶ βαρεῖς), die sich vor den „Niederen und Gemeinen" (ταπεινοὶ καὶ φαῦλοι) demütigen müssen. Dionys VI 77, 1.

[2] Dionys VI 78, 3.

[3] IV 3, 8: ecquid sentitis in quanto contemptu vivatis? lucis vobis huius partem, si liceat, adimant; quod spiratis, quod vocem mittitis, quod formas hominum habetis, indignantur.

Und der Masse steht in diesem Kampfe das Bewußtsein zur Seite, daß die Gegner eine Minderheit sind, daß sie im Kampf um die Macht das brutale Übergewicht der Zahl der Fäuste in die Wagschale werfen kann. „Wann" — läßt Livius einen Volksmann die Menge haranguieren — „wann werdet ihr zum Bewußtsein eurer Kraft kommen; eine Erkenntnis, welche die Natur selbst dem Tiere gegeben hat? Zählt doch einmal, wie viele ihr seid und wie viele die Gegner![1]) Selbst wenn ihr je einer mit einem es aufnehmen müßtet, würdet ihr wohl feuriger für eure Freiheit kämpfen als jene für ihre Herrschaft." — „Zeigt euch zur Gewalt bereit, so werden sie von ihren Ansprüchen selbst nachlassen. Alle zusammen müssen etwas wagen oder jeder einzelne muß alles sich gefallen lassen." — „Wohlan denn, seid zur Hand, laßt keinen Gerichtsspruch in Schuldsachen zu."[2]) — „Dem Boden müssen gleichgemacht werden die Diktaturen und die Konsulate, damit Roms Volk sein Haupt erheben kann."[3]) Während für den bedrohten Kapitalismus die Vorkämpfer der sozialen Bewegung nichts sind als Räuber, die sich an fremdem Gut vergreifen, um es an die Masse zu verschenken, Umstürzler, deren Forderungen eine Lösung all der Bande bedeuten, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten,[4]) feiert man sie auf der anderen Seite als Erlöser, die „den durch Wucher versunkenen und er-

[1]) Livius VI 18, 5: numerate saltem quot ipsi sitis, quot adversarios habeatis.

[2]) Ebd. § 14: prohibete ius de pecuniis dici. Man denke an den Versuch der Verschuldeten i. J. 89, das tatsächlich bestehende Recht durch Berufung auf die verschollenen Zinsgesetze illusorisch zu machen. Ein Versuch, infolgedessen der den Schuldnern willfährige Prätor von den in ihrem Besitz bedrohten Gläubigern auf offenem Markte ermordet wurde!

[3]) Livius a. a. O.: solo aequandae sunt dictaturae consulatusque, ut caput attollere Romana plebes possit.

[4]) Livius VI 41, 10 heißt es von den Urhebern der leges Liciniae: . . . regnent, quia pecunias alienas, quia agros dono dant. tanta dulcedo est ex alienis fortunis praedandi, nec in mentem venit . . . fidem abrogari, cum qua omnis humana societas tollitur. Vgl. II 30.

drückten Teil der Bürgerschaft aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus Nacht zum Licht emporführen" wollen.[1])

So stellt sich das Bild des sozialen Kampfes dar, wie es sich die spätere Literatur für das ältere Rom ausgemalt hat. Kann man noch zweifeln, daß sie dabei die Schlagworte des Klassenkampfes verwertete, wie man sie in den Zeiten der Gracchen, des Saturninus, des Marius und Cinna, des Catilina, des Rufus und Dolabella auf dem Forum und in den revolutionären Klubs, auf den Gassen und in den Schenken der Weltstadt oft genug zu hören bekam?

Man vergleiche nur mit den hier aus dieser Literatur angeführten Kampfreden den flammenden Protest eines Tiberius Gracchus gegen das plutokratische System, der auch in der uns erhaltenen Form nicht ein Erzeugnis der Rhetorik ist, sondern aus der geschichtlichen Rede stammt. „Selbst die Tiere des Waldes" — heißt es da — „haben ihre Lagerstätte; die Bürger, die für die Ehre und den Ruhm des Staates gekämpft, wissen nicht, wo sie ihr Haupt hinlegen sollen. Nichts ist ihnen übriggeblieben, als Luft und Licht. Obdachlos müssen sie mit Weib und Kind unstet umherziehen. Ist es nicht schnöde Heuchelei, wenn die Feldherrn es wagen, diese Männer vor der Schlacht darauf hinzuweisen, daß sie für den heimatlichen Herd, für Altar und Grab der Väter kämpfen? Denn wo ist ihr Herd, wo der Altar und das Grab ihrer Väter? Nicht für das Vaterland, sondern für anderer Schlemmerei und Mammon müssen sie bluten und sterben! Und sie, die Herren der Welt genannt werden, können auch nicht eine Scholle ihr Eigen nennen!"[2])

[1]) Ebd. VI 17, 2: M. Manlium mersam et obrutam faenore partem civitatis in libertatem ac lucem extrahentem proditum inimicis.

[2]) Plutarch Tiberius Gracchus 9: *ὑπὲρ ἀλλοτρίας τρυφῆς καὶ πλούτου πολεμοῦσι καὶ ἀποθνήσκουσι, κύριοι τῆς οἰκουμένης εἶναι λεγόμενοι, μίαν δὲ βῶλον ἰδίαν οὐκ ἔχοντες.* Die Argumentation erinnert an die Szene bei Dionys VI 27, wo die der Schuldknechtschaft verfallenen Plebejer bei einer Aushebung auf ihre Ketten und Fesseln weisen und voll bitteren Hohnes fragen, ob das vielleicht die teuren vaterländischen Güter seien, für die sie in den Kampf ziehen sollten!

Eine furchtbare Anklage gegen die proletarisierende Verheerung der Gesellschaft durch einen zügellosen Kapitalismus! Eine Anklage, die zugleich eine wahrhaft klassische Formulierung des sozialen Problems enthält, indem sie das grundsätzliche Moment des Gegensatzes, den schneidenden Widerspruch zwischen der formalen Rechtsstellung des Bürgers und seiner wirtschaftlichen Lage mit rücksichtsloser Schärfe darlegt. Insoferne hat die moderne sozialistische Kritik der Gesellschaft nicht unrecht, wenn sie meint, daß schon aus der gracchischen Bewegung „der Menschheit ganzer proletarischer Jammer in ergreifender Verständlichkeit an das Ohr des heutigen Fabrikproletariates herübertönt".[1] Kein Wunder, daß die Armen und Elenden, die ihr Heil von Gracchus erwarteten, durch seine Katastrophe in eine Stimmung versetzt wurden, als müßten sie förmlich zu Sklaven der Reichen werden![2] Und dabei war Tiberius Gracchus durchaus kein sozialer Revolutionär, d. h. es war keineswegs seine Absicht, die Masse, die hinter ihm stand, als Klasse zu organisieren, die aristokratische Gesellschaftsordnung als solche zu vernichten und die politische Macht durch und für das Proletariat zu erobern, wie es ihm die moderne Sozialdemokratie andichtet. Er wollte mit seinem Ackergesetz lediglich schwere Schäden und Übelstände beseitigen und so eine Wiedergeburt der plebs rustica herbeiführen. Also ausgesprochen konservative Mittelstandspolitik![3]

Wenn ein in sozialer Hinsicht so maßvoller Politiker solche Worte der Empörung gegen die verhaßte Plutokratie fand, wie mögen da erst die Catilina, Glaucia, Dolabella und sonstige Demagogen der Gasse zu dem Gesindel geredet haben, zu dem „elenden und hungrigen Pöbelvolk der Blutegel des Staatsschatzes", wie es nach einem

---

[1]) Siehe Schäffle, Kapitalismus und Sozialismus S. 139.

[2]) Appian Bürgerkriege I 14: *οἶκτον δὲ πολλοῦ σὺν λογισμῷ τοὺς πένητας ἐπιλαμβάνοντος ὑπέρ τε σφῶν αὐτῶν ὡς οὐκ ἰσονόμων πολιτευσόντων ἔτι, ἀλλὰ δουλευσόντων κατὰ κράτος τοῖς πλουσίοις κτλ.*

[3]) Siehe meine ausführliche Beurteilung der gracchischen Bodenreform in meinem Buch Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl. (1. Samml.), 1911, S. 118 ff.: Tiberius Gracchus als Sozialreformer.

treffenden Wort Ciceros[1]) die Volksversammlungen der untergehenden Republik füllte und die „Bataillone der Anarchie“[2]) stellte. Ihre Brandreden sind verhallt; nur einer, Catilina, wird uns als Wortführer der sozialen Revolution unmittelbar vor Augen gestellt. Und auch von ihm besitzen wir keine authentische Erklärung über seine Absichten, sondern nur die freie rhetorische Nachdichtung eines Sallust, bei dem man sich immer fragen muß, wieweit die tendenziöse Mache die geschichtliche Wahrheit überwuchert hat. Aber es war ja nicht schwer, sich in die Lage von Leuten hinein zu empfinden, bei denen sich — um mit Sallust zu reden — „die Not und das Elend in jeder Gestalt fand, die weder in der Gegenwart noch in der Zukunft irgendetwas zu hoffen hatten, denen jede Störung der öffentlichen Ordnung an sich schon ein großer Vorteil dünkte“.[3]) Und so legt er dem Agitator, der diese Elemente auf die herrschende Klasse hetzen wollte, der — wie er sich selbst in einem Briefe ausdrückte — „die Sache der Elenden zur seinigen machte“,[4]) eine Kritik der Staats- und Gesellschaftsordnung in den Mund, die nicht bloß den an der Verschwörung beteiligten heruntergekommenen Existenzen aus den oberen Zehntausend, sondern dem Proletarier überhaupt gewiß ganz aus der Seele gesprochen war, so daß sie als lebenswahres sozialpolitisches Stimmungsbild aus der Revolutionszeit hier nicht übergegangen werden kann.

„Was ich im Sinne trage“, — sagt der Catilina Sallusts — „das habt ihr alle schon früher da und dort aus meinem Munde vernommen. Doch fühle ich mich von Tag zu Tage mehr angefeuert, wenn ich bei mir erwäge, welches Leben die Zukunft uns bringen wird, wenn wir nicht durch eigenes Handeln uns die Freiheit schaffen. Denn seitdem der Staat das völlige Eigentum einiger

[1]) ad Att. V 16, 11: illa concionalis hirudo aerarii, misera ac ieiuna plebecula. Vgl. I 16, 11 über die sordes urbis et faex und X 8, 6 über die egens ac perdita multitudo.

[2]) Mommsen, R. G. III 293.

[3]) c. 21: quieta movere magna merces videbatur.

[4]) c. 35 (an Q. Catulus): publicam miserorum causam pro mea consuetudine suscepi.

wenigen Mächtigen geworden ist, sind ihnen jederzeit Könige und Fürsten zinspflichtig, Staaten und Völker zahlen ihnen Tribut. Wir anderen alle, mutige und tüchtige Männer, Adelige und Gemeine, sind von ihnen als Pöbel geachtet, einfluß- und würdelos, von Leuten abhängig, deren Schrecken wir sein würden, wenn der Staat wäre, wie er sein sollte. Aller Einfluß, alle Macht, Ehre und Reichtum ist ihr Besitz oder geht durch ihre Hand.

„Uns haben sie nichts übrig gelassen, als Gefahren, Zurücksetzungen, gerichtliche Verfolgungen und Armut. Wie lange wollt ihr diesen Zustand noch ertragen, ihr tapferen Männer? Ist es nicht besser, einen mutigen Mannestod zu sterben, als fremdem Übermut zum Gespött zu sein und ein elendes, unwürdiges Leben zuletzt schmachvoll zu enden?" — „Wer, der ein Mannesherz in der Brust trägt, kann es mit ansehen, wie sie noch Reichtümer übrig haben, um sie mit dem Überbauen des Meeres und der Abtragung ganzer Berge zu vergeuden, während uns selbst zur Befriedigung des Notwendigsten die Mittel fehlen, daß sie Paläste an Paläste reihen, während wir nicht haben, wo wir das Haupt hinlegen?[1]) Sie kaufen Gemälde, Bildsäulen, kunstvolles Silbergeschirr; kaum Gebautes reißen sie wieder nieder, um etwas anderes an die Stelle zu setzen; kurz, auf jede Weise verprassen und vergeuden sie das Geld, und doch können sie bei all ihrer Verschwendung nicht fertig werden mit ihrem Reichtum.[2]) Blickt dagegen auf uns: zu Hause Armut, draußen

[1]) c. 20: etenim quis mortalium, cui virile ingenium est, tolerare potest, illis divitias superare, quas profundant in exstruendo mari et montibus coaequandis, nobis rem familiarem etiam ad necessaria deesse? illos binas aut amplius domos continuare, nobis larem familiarem nusquam ullum esse?

[2]) Vgl. dazu die Schilderung, welche bei Sallust c. 52 ein erbitterter Gegner Catilinas, Cato, von seinen Standesgenossen gibt. Er bezeichnet sie als Leute, denen „ihre Häuser und Landgüter, Statuen und Gemälde stets wichtiger gewesen seien, als der Staat". Ihre Üppigkeit und Habsucht ist schuld, daß „der Staat verarmt, der Privatbesitz übermäßig" ist. „Reich-

Schulden, trübe die Gegenwart, noch trüber der Blick in die Zukunft. Kurz, was bleibt uns übrig als das elende Leben? Auf denn, erwacht vom Schlaf! Seht da die Freiheit; sie, die ihr so oft ersehnt habt, und mit ihr Reichtum, Ehre und Ruhm liegen vor euren Augen. Das alles sind Preise, welche das Glück den Siegern ausgesetzt hat. Die ganze Lage der Dinge, die günstige Gelegenheit, eure Gefahren, eure Armut, die herrliche Siegesbeute müssen so eindringlich zu euch reden, wie es meine Worte nicht vermögen. — Als Konsul hoffe ich mit euch das Werk zu beginnen, wenn ich mich anders in euch nicht getäuscht habe und ihr nicht gesonnen seid, lieber als Sklaven denn als Herren zu leben."

Als Stimmungsbild von Interesse ist auch die Erklärung, welche Sallust einen anderen Führer der catilinarischen Bewegung, C. Manlius, an den gegen die Aufrührer ausgesandten Feldherrn des Senats richten läßt. „Götter und Menschen rufen wir zu Zeugen an, Imperator, daß wir nicht in feindlicher Absicht gegen das Vaterland, noch um andere zu gefährden, die Waffen erhoben haben, sondern um unsere persönliche Freiheit gegen Vergewaltigung sicherzustellen. Arm und elend, haben wir durch die Gewaltsamkeit und Herzlosigkeit der Wucherer zum größten Teile unsere Heimat, alle unsere bürgerliche Ehre und unser Hab und Gut verloren. Keinem von uns ward es vergönnt, nach althergebrachtem Brauch den Schutz des Gesetzes zu genießen, keinem, nach Verlust seiner Habe die Sicherheit seiner Person zu behaupten. Soweit ging die Unbarmherzigkeit der Wucherer und des Prätors. Oft haben eure Vorfahren des Volkes sich erbarmt und haben Beschlüsse erlassen, um seiner Verarmung abzuhelfen; und erst kürzlich durfte wegen der großen allgemeinen Verschuldung mit Zustimmung der ganzen Senatspartei das Silber in Kupfer heimbezahlt werden. Öfter hat auch die Plebs selbst, sei es um größere politische Geltung zu erringen oder um sich gegen Mißhandlung von seiten der

tum ist der Götze, dem man huldigt, träge Bequemlichkeit das Ziel, nach dem man strebt." „Jeder lebt nur seinen Sonderinteressen, zu Hause frönt er seinen Lüsten, hier im Senat dem Golde und persönlicher Gunst."

Herrschenden zu sichern, die Waffen ergriffen und sich von dem Patriziat getrennt. Uns ist es nicht um größere Gewalt, nicht um Reichtum zu tun, um derentwillen aller Krieg und Hader unter den Menschen besteht, sondern lediglich um unsere persönliche Freiheit, ein Gut, das der Edelgesinnte nur mit dem letzten Hauche seines Lebens aufgibt."[1])

Übrigens sind die Klagen, die hier gegen die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung geschleudert werden, um nichts schärfer als die Kritik, welche die damalige Demokratie auch sonst an der oligarchischen und plutokratischen Klassenherrschaft geübt hat. Dies zeigt nicht nur der Vergleich mit der Rede des Tiberius Gracchus, sondern ganz besonders drastisch die pikante Tatsache, daß derselbe Sallust, der sonst weit von Catilina abrückt, schon in demselben und noch ausführlicher in einem späteren Werke sich genau ebenso scharf über Staat und Gesellschaft der Zeit geäußert hat, wie er es vorher seinen Catilina tun läßt. „In der Zeit der catilinarischen Verschwörung" — sagt er — „waren Staatsämter, Provinzen und alles andere in ihrer Hand. Sie selbst lebten unangefochten in glänzender Stellung, ohne Furcht; die übrigen wußten sie durch gerichtliche Verfolgungen einzuschüchtern, so daß sie sich hüteten, ihre amtliche Stellung zur Aufreizung des Volkes zu benützen."[2]) — „Die Willkür", — heißt es im „Jugurtha" von der Zeit, welche die Revolutionsperiode einleitete, — „die Willkür weniger entschied im Krieg und im Frieden. Ihre Domäne war der öffentliche Schatz, Provinzen, Ämter, Kriegsruhm und Triumphe. Dem Volke blieb nichts als die Bedrängnis des Kriegsdienstes und die wirtschaftliche Not. Selbst die Kriegsbeute wurde ihm vorenthalten; in sie teilten sich die Feldherrn und einige wenige. Inzwischen wurden die Eltern oder Kinder der Soldaten, soweit sie einen Mächtigern zum Nachbar hatten, von Haus und Hof vertrieben. Denn macht- und zügellos war die im Gefolge der Macht auftretende

[1]) c. 33.
[2]) c. 39.

Habgier, die alles besudelte und verwüstete, der nichts mehr ehrwürdig und heilig war".[1]) Kein Wunder, daß — wie Sallust im „Catilina" sich ausdrückt — „in dem Moment, wo die allgemeine politische Lage unsicher wurde und die Sache des Umsturzes Aussicht zu haben schien, der alte Streit die Leidenschaften wieder aufwühlte".[2])

Ja, die Kritik des Kapitalismus beschränkt sich überhaupt nicht auf die Reihen der Volkspartei. Selbst ein so überzeugter Verteidiger des Bestehenden wie Cicero kann nicht umhin, sich gelegentlich gegen die Leute zu wenden, „die ihre Nachbarn proskribieren, um viele Hufen zu einem einzigen großen Gut zusammenzuschlagen"![3]) Und sogar ein „orthodoxer Optimat", der von den demokratischen Revolutionären womöglich noch weniger wissen will und in seinem historischen Epos die Gracchen ebenso wie Catilina und Marius zu den büßenden Sündern in der Unterwelt verweist, der Dichter Lucan,[4]) hat die extrem kapitalistische Entartung der Gesellschaft und die furchtbare Zuspitzung der sozialen Frage für den Jammer der Bürgerkriege wesentlich mitverantwortlich gemacht. Er klagt in den „Pharsalia" über die maßlose Jagd nach dem Gold und die Extravaganzen des Palästebaues, über das Umsichgreifen der Riesenlatifundien, auf denen da, wo einst Männer wie Camill und Dentatus die Pflugschar und den Karst geführt, armselige Kolonen hausen, deren Namen nicht einmal der eigene Herr kennt,[5])

---

[1]) Jug. c. 41.

[2]) Cat. c. 39.

[3]) De leg. agr. III 14: fundos . . . in agro Casinati optimos fructuosissimosque continuavit, cum usque eo vicinos proscriberet, quoad oculis conformando ex multis praediis unam fundi regionem formamque perficeret.

[4]) Pharsalia VI 793.

[5]) I 162 ff.:

Praedaque et hostiles luxum suasere rapinae;
Non auro tectisve modus . . .
. . . Tunc longos iungere fines
Agrorum et quondam duro sulcata Camilli
Vomere et antiquos Curiorum passa ligones
Longa sub ignotis extendere rura colonis.

über die gefräßige Habsucht des Geldwuchers,[1]) Verhältnisse, die, wie der Dichter selbst zugibt, den Bürgerkrieg für viele als eine Rettung erscheinen ließen.[2])

Auch sonst ist die Dichtung, der nichts Menschliches fremd ist, an der sozialen Frage nicht achtlos vorübergegangen. Man denke nur an die ergreifende Schilderung, welche Horaz von dem Bauernlegen gegeben hat. Es heißt dort in der bekannten Apostrophe an die Großmannssucht und rastlose Gier des Reichen, daß

„Habsucht nimmersatt
Verrückt den Markstein jedes nahen Ackers.
Und du überschreitest überall
Des Schützlings (cluentis) Grenzrain: Ausgestoßen wandern
Weib und Mann: im Schoße tragend
Der Väter Hausrat und die armen Kinder."[3])

Aber auch noch in andere Gebiete wirft die soziale Frage ihre Schatten hinein, so z. B. in die Justiz. In den Hallen der Gerichte kam ja der Kampf des reichen Mannes gegen den armen, des Großen gegen den Kleinen häufig zum Austrag; und die Armut und ihre Vertreter hatten hier oft genug Anlaß, auf die soziale Frage im allgemeinen einzugehen, über die furchtbaren Dissonanzen der Gesellschaft ihr Herz auszuschütten. Und sie haben dabei kein Blatt vor den Mund genommen! Zeuge dessen die Literatur, welche sich mit Anweisungen für den Gerichtsredner beschäftigt und in der Behandlung ihrer Unterrichtsthemen für den Kampf zwischen arm und reich Worte von überraschender Kühnheit und rücksichtsloser Schärfe gefunden hat. So heißt es bei dem Rhetor Seneca in der Klagerede des armen, kleinbäuerlichen Häuslers gegen den reichen Gutsnachbar, der ihm, aus Ärger über den verweigerten

[1]) Allerdings auch über die Vernichtung des Kredits durch die Schuldgesetze.

[2]) 181 f.:

Hinc usura vorax avidumque in tempora fenus
Et concussa fides et multis utile bellum.

[3]) Oden II 18. Nach Niebuhrs Übertragung.

Verkauf einer ihm lästigen Platane am Haus des Armen, den Baum und mit ihm das Haus selbst in Brand gesteckt hat.[1])

„Ihr Reichen besitzt das platte Land und füllt zugleich die Städte und ihren Umkreis mit euren Palästen,[2]) die so weitläufig angelegt sind, daß sie fließende Gewässer und ganze Gehölze umschließen. — Du sagst: »Der Baum hinderte mir den Ausblick.« Aber können wir irgendwo gehen, ohne daß uns die Haufen eurer Sklaven den Weg versperren?[3]) Nehmen uns nicht die zu ungeheuerer Höhe erhobenen Mauern eurer Häuser das Licht weg? Werden wir nicht durch die kolossale Ausdehnung eurer Portiken und Paläste, die sich wie Städte im kleinen ausnehmen, fast aus der Öffentlichkeit verdrängt?[4]) — Damit eure Villen, nach allen Himmelsrichtungen freiliegend, im Winter die Wärme des Sommers, im Sommer Kühle gewähren und der Wechsel der Jahreszeiten spurlos an ihnen vorübergeht, damit ihr auf ihren höchsten Dachfirsten Haine und schiffbare Teiche nachäffen könnt, sieht man jetzt einsame Arbeitszwinger auf Fluren, die früher ein Volk bebaute und reicht das Machtgebiet eurer Verwalter weiter als das von Königen."[5])

Man sieht: hier wird im Anschluß an den einzelnen Fall übermütiger Vergewaltigung das ganze soziale Problem aufgerollt. Eine einfache Privatklage wird zur Anklagerede gegen die volksverderberische Kapitalherrschaft der Zeit überhaupt.

Ganz ähnlich verfährt die „Klage des Armen gegen den Reichen", welche die pseudoquintilianische Sammlung von „Deklamationen" enthält.[6]) Der Kläger, ein armer Bauer, dem der reiche Gutsnachbar aus Schikane seine Bienen vergiftet und damit seine

[1]) Controv. V 5.

[2]) vos possidetis agros, urbium fines urbesque domibus impletis.

[3]) inambulantibus nobis non obstant servorum catervae?

[4]) infinitis porrectae spatiis ambulationes et urbium solo aedificatae domus non nos prope a publico excludunt?

[5]) arata quondam populis rura singulorum nunc ergastulorum sunt latiusque villici quam reges imperant.

[6]) Declam. XIII pro paupere contra divitem.

Haupterwerbsquelle geraubt hatte, spielt die Frage sofort auf ein Gebiet hinüber, auf dem die gesellschaftswidrige und volksfeindliche Tendenz des extremen Kapitalismus überhaupt drastisch zutage tritt. Er erzählt seine persönliche Leidensgeschichte als einen Teil der Leidensgeschichte einer ganzen sozialen Klasse!

„Ich bin nicht von Anfang an der Nachbar eines reichen Mannes. Rings um mich saßen auf zahlreichen Höfen gleich begüterte Besitzer, die in nachbarlicher Eintracht ihren bescheidenen Besitz bebauten. Wie anders jetzt! Das Land, das einst all diese Bürger nährte, ist jetzt eine einzige große Pflanzung, die einem einzigen Reichen gehört. Sein Gut hat seine Grenzen nach allen Seiten hinausgerückt; die Bauernhöfe, die es verschlungen, sind dem Erdboden gleichgemacht, zerstört die Heiligtümer der Väter. Die alten Eigentümer haben Abschied genommen vom Schutzgott des Vaterhauses und mit Weib und Kind in die Ferne ziehen müssen! Einförmige Öde herrscht über der weiten Fläche. Überall schließt mich der Reichtum wie mit einer Mauer ein,[1]) hier der Garten des Reichen, dort seine Felder, hier seine Weinberge, dort seine Wälder und Triften. Auch ich wäre gern fortgezogen, aber ich konnte keinen Fleck Landes finden, wo ich nicht einen Reichen zum Nachbarn gehabt hätte. Denn wo stößt man nicht auf den Privatbesitz der Reichen?[2]) Sie begnügen sich nicht einmal mehr damit, ihre Güter soweit auszudehnen, bis sie, wie ganze Völkerschaftsgebiete, in Flüssen und Bergen eine natürliche Grenze finden, sondern sie bemächtigen sich auch noch der entlegensten Gebirgseinöden und Wälder. Und nirgends findet dieses Umsichgreifen[3]) ein Ziel und eine Schranke, als bis der Reiche auf einen andern Reichen stößt.[4]) — Auch das gehört endlich zu der schimpflichen Mißachtung, welche

[1]) undique vallo divitiarum clusi sumus.

[2]) c. 11: ubi enim non iam divitum privatum est?

[3]) die ingens cupido agros continuandi, wie es Livius XXXIV 4, die immodica possidendi libido, wie es Columella I 3 genannt hat.

[4]) Ebd. Vgl. Sicul. Flaccus 138, 11 ff.

die Reichen uns Armen zuteil werden lassen, daß sie es nicht einmal der Mühe wert finden, zu leugnen, wenn sie sich an uns vergriffen haben."[1])

Die Allmacht der geheiligten Majestät des Reichtums, wie Juvenal einmal mit bitterer Ironie sich ausdrückt, wobei er hinzufügt, es fehle nur noch, daß die funesta Pecunia als Göttin in Tempeln wohne und den Nummi Altäre errichtet würden![2])

Sechstes Kapitel.

Demokratischer Sozialismus und romantischer Utopismus.

Wenn man sich die vorstehenden Beiträge zu einer Kritik der Gesellschaft, wie sie uns die erhaltene Literatur zufällig darbietet, noch einmal in ihrer Gesamtheit vergegenwärtigt und dabei bedenkt, daß dieselben nur einen unendlich verschwindenden Teil dessen darstellen, was damals in Wirklichkeit gegen die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gesagt, geschrieben und — gedacht worden ist, so wird man die Summe sozialer Leidenschaft und Auflehnung, der diese Kritik Ausdruck gab, gewiß nicht gering veranschlagen. Schon das wenige, was wir erfahren, läßt deutlich genug erkennen, daß die aus der Erbitterung über das eigene Elend entspringende Sehnsucht nach einer „Änderung aller Dinge", wie sie Sallust im römischen Proletariat verbreitet sah,[3]) sehr weitgehende sozialrevolutionäre Tendenzen in sich schloß.

Ein moderner Italiener hat von der Entwicklung des Sozialismus im heutigen Italien gesagt: „Der Volksgeist, der von der

[1]) 7: habent divites hoc quoque contra nos contumeliosum, quod non tanti videmur, ut negent.

[2]) I 113 ff.: Funesta Pecunia, templo
Nondum habitas; nullas Nummorum ereximus aras.
Ut colitur Pax atque Fides, Victoria, Virtus,
Quaeque salutato crepitat Concordia nido.

[3]) Siehe oben S. 448 f.

Erinnerung an die soeben beendigten Kriege noch aufgeregt war, konnte sich nicht mit der Idee befreunden, daß die Entwicklung auf der Leiter zu besseren ökonomischen Verhältnissen stufenweise vor sich gehen müsse. Von Natur mit stürmischen Begierden und Wünschen ausgestattet, mußten die ersten italienischen Sozialisten auch in der Form und in den Mitteln zur Befriedigung derselben stürmisch vorgehen."[1]) Sollte diese Charakteristik nicht auch auf den von so schweren inneren und äußeren Krisen erregten Volksgeist des damaligen Roms zutreffen, der es an Kundgebungen von stürmischer Leidenschaftlichkeit wahrlich nicht fehlen ließ?

Man wird nicht fehlgehen, wenn man sagt: Auch in der sozialen Bewegung des antiken Roms sind Gedanken und Bestrebungen zutage getreten, die man in das sozialistische Schlagwort der „Emanzipation des Proletariates" zusammenfassen kann. Wenn nach der von Livius erhaltenen, ohne Zweifel aus dem revolutionären Sprachschatz stammenden Parole die bestehenden staatlichen Gewalten „dem Erdboden gleichgemacht" werden sollten, damit „Roms Volk sein Haupt erheben könne",[2]) wenn derselbe revolutionäre Ideenkreis die Forderung enthielt, daß „alles anders werden" müsse,[3]) so konnte das für den folgerichtigen Vertreter dieser Wünsche nichts anderes bedeuten, als daß die Masse sich zum Herrn der Situation machen müsse, daß sie die politische Macht oder mindestens die volle Unabhängigkeit und Freiheit gewinnen müsse, nach Belieben sich selbst zu organisieren. Ebenso klar ist, daß diese Emanzipation dem fortgeschrittenen proletarischen Klassenbewußtsein der Zeit nur dann Genüge tun konnte, wenn sie zugleich eine materielle war, wenn sie zu einer Änderung der Zustände führte, in denen dies Klassenbewußtsein eine Hauptursache der sozialen Erniedrigung erblickte.

[1]) Virgilii, Der wissenschaftliche Sozialismus in Italien (Vierteljahrsschr. f. Staats- u. Volksw. V S. 4).

[2]) Siehe oben S. 542 und die allerdings an platonische Worte sich anschließende Bemerkung Ciceros de rep. I 67 über das letzte Ziel der ochlokratischen Stürmer und Dränger: „ut plane sine ullo domino sint".

[3]) mutari omnia. Siehe oben S. 528.

D. h. die proletarische Emanzipationsbewegung erstrebte auch hier die Macht vor allem deswegen, weil sie die Möglichkeit in Aussicht stellte, ein entscheidendes Wort über die Verteilung der Güter mitzureden.

In den Kämpfen der Fäuste und der Geister, der Leidenschaften und der Ideen, welche die soziale Bewegung seit dem Zeitalter der Gracchen entfesselt hatte, tritt als ein treibendes Grundmotiv immer wieder die in zahllosen Herzen lebendig gewordene Überzeugung zutage: „Der Arme ist ärmer, als er sollte, und er ist es nur deswegen, weil die Reichen reicher sind, als sie es sein sollten!" Überaus lebhaft ist die Empfindung, daß dem wirtschaftlich Schwachen durch die gesellschaftlichen Einrichtungen die hinderlichsten Fesseln angelegt seien, daß die im herrschenden Besitzesrecht wurzelnde und sich stets weiterentwickelnde Ungleichheit der Lebensbedingungen die Geltendmachung und das freie Ausleben der Persönlichkeit aufs äußerste erschwere, die freie Entfaltung der schwächeren Kräfte mit eiserner Gewalt darniederhalte. Und was bedeutete dieser intensive Zweifel an der Berechtigung und dem Wert des Bestehenden anderes als den Wunsch, von den Fesseln jener Unfreiheit befreit zu werden?

Wenn die in der Rede des Volksfreundes Servius von Dionys gewiß richtig wiedergegebene sozialdemokratische Doktrin — ganz im Sinne der sozialistischen Feldarbeiter Altathens[1]) — erklärte: „Frei ist nur der, der auch wirtschaftlich frei ist, der sich Selbstzweck sein darf und keinem andern für dessen Privatinteressen unterworfen ist,"[2]) wenn nach Tiberius Gracchus derjenige, der dieses Glückes entbehrte, von sich sagen durfte, daß er kein Vaterland mehr habe,[3]) wenn dieser Arme die Gesellschaftsordnung, für welche er auf den Schlachtfeldern der Republik blutete, als schnöde Sklaverei und den Gedanken an die bestehende Verteilung des Reichtums als etwas „Unerträgliches" empfand,[4]) was blieb für den, der hier

[1]) Siehe oben Bd. I S. 199.
[2]) Siehe oben S. 530 f.
[3]) Siehe S. 543.
[4]) Siehe S. 544.

folgerichtig zu Ende dachte, anders übrig als die grundsätzliche Auflehnung gegen diese Gesellschaft?

Der hier klar und scharf formulierte Gedanke, daß niemand Herr seiner selbst werden kann, wenn er nicht einmal einen Anteil an den Produktionsmitteln besitzt, daß der Begriff der „römischen Freiheit" ein Hohn ist, wenn dem Bürger die Grundlage wirtschaftlicher Freiheit, das Eigentum, fehlt, dieser Gedanke mußte notwendig der Ausgangspunkt sozialistischer Schlußfolgerungen werden. Er enthielt implicite die Idee des Rechtes auf ein Eigentum, die Forderung, daß das Recht der Freiheit, der libertas Romana, auch im Wirtschaftsleben zur Tatsache gemacht werde, daß durch Anwendung der öffentlichen Gewalt allen Bürgern der äußere Boden der Freiheit zugänglich und der in Abhängigkeit und Gebundenheit Schmachtende dieser Not und Gebundenheit ledig werde. Eine Anschauungsweise, die man mit Marlo als „System der persönlichen Allberechtigung", als „Panpolismus" bezeichnen könnte, in dem er recht eigentlich das Wesen des Sozialismus erblickt.[1]) Insoferne ist es wohlbegründet, wenn man Tiberius Gracchus, sowenig sein Ackergesetz an sich sozialistisch war, einen der großen Propheten des vierten Standes genannt hat, der mit seiner Agitation „einen Feuerbrand in die Welt schleuderte",[2]) und wenn man bereits in der sozialpolitischen Phraseologie des Gracchus „Stichworte des neueren Sozialismus" zu erkennen glaubt.[3])

Man hat mit Recht bemerkt, daß der Mensch, der sich in unbefriedigenden Zuständen befindet, um sich innerlich aufrecht zu erhalten, der Hoffnung bedarf, es könne einmal anders und besser werden, und daß dieses „psychologische Prinzip", auf das politische und gesellschaftliche Leben angewendet, ganz folgerichtig und von selbst als Konsequenz einer unbefriedigenden sozialen Lage sozialpolitische Hoffnungen irgendwelcher Art erzeugen muß. „Wenn der

[1]) Eine Theorie, die sich natürlich in unserem Falle auf den Bürger beschränkte.

[2]) Leonhard, Roms Vergangenheit und Deutschlands Recht S. 66.

[3]) Roscher, Grundl. d. Nationalökon. (in meiner Bearb.) 24. Aufl. S. 222.

Mensch schon unter normalen Verhältnissen ohne Illusion über sein Dasein und sein Verhältnis zur Außenwelt nicht auskommen kann, um wieviel weniger der Mensch, der mit den ihn umgebenden Zuständen unzufrieden ist! So entstehen in ihm — neben vielen anderen Hoffnungen — Gedanken von Volks- und Menschheitszuständen, die den bisher bestehenden durchaus entgegengesetzt sind, wo die Habsucht des einzelnen und das egoistische Ringen aller mit allen durch die Solidarität und die gegenseitige Hilfeleistung abgelöst ist."[1]) Hat sich einmal das Rechtsgefühl mit der bestehenden Wirtschaftsordnung in Widerspruch gesetzt, ist einmal die Frage nach einem anderen Maßstab für die Verteilung der Güter aufgeworfen, so muß, um eben diesen Maßstab bestimmen zu können, ein Ideal sozialer Gerechtigkeit aufgestellt werden. Und am wenigsten konnte dies da ausbleiben, wo der wirtschaftliche Verteilungsprozeß so energisch in den Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion gestellt war wie in Rom seit dem Zeitalter der Gracchen.

Die Idee der ökonomischen Realisierung der „römischen Freiheit" und die Idee der Solidarität aller lag ja gerade dem römischen Proletarier besonders nahe, der längst systematisch daran gewöhnt war, sich vermöge seines Bürgerrechtes als Angehöriger, man möchte sagen als Aktionär, einer großen wirtschaftlichen Korporation zu fühlen, von der er eine Berücksichtigung seiner ökonomischen Interessen und sonstigen Lebensansprüche als sein gutes Recht beanspruchte.[2]) Er sah in dem bestehenden Staat nicht bloß eine Organisation zu politischen Zwecken, sondern betrachtete es als etwas Selbstverständliches, daß der Staat seine Souveränität — und zwar im weitesten Umfang — auch auf dem wirtschaftlichen und sozialen Gebiete zur Geltung brachte. Die Art und Weise, wie hier der Staat wiederholt in die Kreditverhältnisse, in das Verhältnis zwischen Arbeitern und Unternehmern u. a. eingriff — (man denke an die Gesetze über die Beschäftigung freier Arbeiter

[1]) Adler a. a. O. I S. 4.

[2]) Vgl. die treffende Bemerkung Mommsens über die Motive der Opposition gegen die italische Politik des C. Gracchus R. G. II 121.

in der Landwirtschaft!) — die Art und Weise, wie er regelmäßig über Volksvermögen und nicht selten auch über Privatbesitz zugunsten der Massen verfügte, ist ebenso demokratischer Staatssozialismus wie die analogen Erscheinungen in der hellenischen Welt. Was hinderte, daß die Phantasie des römischen Proletariers an diese staatliche Praxis und die von seiten der Gracchen so energisch inaugurierte Politik des Staates, Mißstände im Gebiete des Verteilungsprozesses mit den Mitteln der Gesetzgebung und Verwaltung zu bekämpfen, ähnliche weitgehende Wünsche und Hoffnungen anknüpft, wie wir ihnen sonst im antiken Proletariat begegnen?

Wenn man bedenkt, zu welch unheimlichen Dimensionen die beiden großen proletarischen Schichten angewachsen waren, auf der einen Seite die Masse derer, die noch nichts waren oder noch nichts besaßen als den ungemessenen Anspruch auf den Vollgenuß römischer Freiheit, auf der anderen diejenigen, die nichts mehr waren oder nichts mehr hatten, die ausgestoßen waren aus der vollwertigen Gesellschaft, so kann man sich einigermaßen vorstellen, wie tiefgewurzelt, wie leidenschaftlich, wie weithin verbreitet hier die auf den Raub an der Gesellschaft, auf eine Katastrophe der Hohen und Mächtigen gerichteten Instinkte gewesen sein mögen. Kann es einen schärferen Ausdruck für die gegenseitige Entfremdung der sozialen Klassen, für den unversöhnlichen Haß gegen die auf der Höhe der Macht und des Reichtums Stehenden geben als das Bild von der feindlichen „Nation", wie es in den Hetzreden der Agitatoren offenbar eine große Rolle gespielt hat?[1]) Und daß der Kampf gegen diese feindliche Nation bis zur Vernichtung derselben geführt werden müsse, wie es Cicero einmal als die Forderung eines Demagogen hinstellt,[2]) mag in der Tat oft genug als Parole ausgegeben worden sein. Daher gehört auch das Wort von der

[1]) Siehe oben S. 542 und dazu die von Cicero pro Murena 51 dem Catilina zugeschriebene Äußerung: duo corpora esse rei publicae, unum debile infirmo capite, alterum firmum sine capite.

[2]) Pro Sestio 132, eines gewissen Vatinius, qui hanc nationem deleri et concidi cupivit.

„Ächtung der Begüterten" (proscriptio locupletium), die der sallustische Catilina den Seinen verheißt,[1] sowie das von Cicero so sehr gefürchtete „ut de bonis privatorum publice deminutio fiat"[2] sicherlich zu den Schlagwörtern der sozialen Bewegung in Rom. Und zum Teil hängt gewiß auch mit diesem sozialen Antagonismus die in den politischen Kämpfen zwischen Optimaten und Demokraten lebhaft erörterte Frage zusammen, auf wessen Seite denn das eigentliche und „wahre" Volk (verus populus) das „Volk" sans phrase zu suchen sei.[3]

Ist doch der Gegensatz bereits bis zu dem Punkt gediehen, wo der Besitzlose kategorisch erklärt: „Wer etwas hat, kann nicht Vertreter unserer Interessen sein. Denn den Versprechungen der Besitzenden kann der Elende und Arme kein Vertrauen schenken. Nur wer selbst im Elend ist, kann ein treuer Verteidiger der Sache der Elenden sein, nur er den Wagemut besitzen, den man von dem Führer und Bannerträger der Bedrängten (dux et signifer calamitosorum) erwartet."[4] Eine Reflexion, in der die Lossagung des proletarischen Denkens und Empfindens von der historischen Gesellschaft, die Verneinung des Glückes der höheren Klassen mit den schroffsten Ausdruck gefunden hat. „Es regte sich also" — sagt Mommsen[5] — „der Gedanke, daß die Masse der Armen so gut wie die Oligarchie der Reichen sich als selbständige Macht konstituieren und statt sich tyrannisieren zu lassen,

[1] c. 21.

[2] De off. II 73.

[3] So z. B. Cicero pro Sestio 108, 114, 127.

[4] Äußerungen, die man sich nach Ciceros Behauptung von Catilina erzählte und die jedenfalls dem tatsächlichen Empfinden nur zu vieler entsprachen. Pro Murena 50: Meministis enim, cum illius nefarii gladiatoris voces percrebuissent, quas habuisse in contione domestica dicebatur, cum miserorum fidelem defensorem negasset inveniri posse nisi eum, qui ipse miser esset. Integrorum et fortunatorum promissis saucios et miseros credere non oportere . . . et valde calamitosum esse oportere eum, qui esset futurus dux et signifer calamitosorum.

[5] R. G. III S. 64.

auch wohl ihrerseits den Tyrannen spielen könne." Hier konnte in der Tat der reiche Mann von dem armen sagen, was Cicero von dem heruntergekommenen Demagogen Pellius, der „nutricula seditiosorum", behauptet: „Er ist mein Feind, einzig und allein deswegen, weil er nichts hat."[1] Und was konnte das letzte Ergebnis dieser Reflexion anders sein, als daß der Kampf gegen die Eigentumsordnung, auf der die historische Gliederung der Gesellschaft, der Gegensatz von prunkendem Reichtum und hungerndem Elend beruhte?

Wenn auch die Schuldgesetze und Agrarrogationen der späteren republikanischen Zeit, soweit wir ihren Inhalt kennen, sich formell nicht gegen die Eigentumsordnung als solche richteten,[2] wenn auch die ungeheuren Expropriationen italischen Grundbesitzes, welche siegreiche Generale zugunsten ihrer Proletarierlegionen und ihres sonstigen Anhanges verfügten, für ihre Urheber nichts waren als Exekutionen an der Gegenpartei und der Kaufpreis für den Erwerb und die Sicherheit der Macht, soviel ist doch gewiß, daß es sich für das proletarische Klassenbewußtsein und die kommunistische Begehrlichkeit der Massen,[3] welche Demagogen und Gewalthaber zu befriedigen hatten, ganz wesentlich eben darum handelte, daß nicht sowohl politischen Gegnern, als vielmehr den Reichen und Besitzenden das Ihrige genommen und den Armen gegeben werde,[4]

[1] Pro Sestio 111: ob eam ipsam causam est mihi inimicus, quia nihil habet.

[2] In Wirklichkeit ist dies allerdings vielfach insoferne der Fall, als die Possessionen am ager publicus zum Teil seit Jahrhunderten ganz wie Privateigentum behandelt, verkauft, vererbt usw. wurden, eine Einziehung also mit Recht wie eine Expropriation von Privateigentum empfunden wurde. Vgl. die allerdings einseitige Argumentation Ciceros de off. II 79: quam autem habet aequitatem, ut agrum multis annis aut etiam saeculis ante possessum, qui nullum habuit, habeat, qui autem habuit, amittat?

[3] des ὄχλος ἀργὸς τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς φθορῶν, wie Dionys IX 515 die Masse nennt. Ihr Ziel ist: δι' ἁρπαγῆς ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ὑπηρετεῖν ταῖς ἐπιθυμίαις. Ebd. VI 81 und dazu VI 28, 2. Siehe oben S. 562 ff.

[4] Insoferne kann man mit Mommsen R. G. III 517 wohl von einer

daß durch staatliche Eingriffe in die bestehende Güterverteilnng, durch eine gewaltsame ökonomische Ausgleichung und Verallgemeinerung des Eigentums auch der Arme einen größeren Anteil an den Früchten erhalte, die gerade hier in unendlicher Fülle auf der Tafel des Lebens bereitstanden.[1])

Daß solche Stimmungen und Gelüste in den Massen tatsächlich vorhanden waren, das zeigt unzweideutig die Art und Weise, wie einmal ein demokratischer Volkstribun, L. Marcius Philippus, im Jahre 104 eine agrarische Rogation begründet hat. Er verstieg sich in seiner recht eigentlich auf die Instinkte und Leidenschaften der Masse berechneten Rede bis zu der ungeheuerlichen Behauptung: Es gebe im ganzen Staate keine zweitausend Leute, die Vermögen besäßen![2]) Eine groteske Übertreibung der Tatsache des plutokratisch-proletarischen Gegensatzes, die ihrer ganzen Tendenz nach unzweideutig darauf hinweist, daß eben dieser Gegensatz an sich Objekt der Anfeindung war. Wenn man sich vergegenwärtigt, zu welch abenteuerlichen Vorschlägen zuletzt die Politik der Ackergesetze führte — man denke nur an die servilische Rogation v. J. 64! —, so wird man es kaum für wahrscheinlich halten, daß diese demagogische Agrarpolitik sich stets grundsätzlich innerhalb der durch das Privateigentum gezogenen Schranken hielt. Und sind denn nicht tatsächlich diese Schranken in den Schuld-, Zins- und Mietserlassen und bei der Ausführung von Ackergesetzen oft genug durchbrochen worden?[3]) Hatten die Grundbesitzer so un-

„Bereitschaft" reden, „dem Eigentum selbst den Krieg zu erklären". D. h. im Sinne des „Her mit dem Eigentum", nicht „Nieder mit dem Eigentum"!

[1]) Auch in diesem Sinne trifft es zu, was das zweite [sallustische] Sendschreiben „an Cäsar" c. 5 bemerkt: ubi eos paulatim expulsos agris inertia atque inopia incertas domos habere subegit, coepere alienas opes petere; wenn auch der Verfasser dabei zunächst nur an den Verkauf des Stimmrechtes denkt.

[2]) Cicero de off. II 73: cum in agendo multa populariter, tum illud male: „Non esse in civitate duo milia hominum qui rem haberent".

[3]) Ein großer Teil der agrarischen Rogationen ist uns übrigens seinem Inhalt nach nur unvollkommen oder auch gar nicht bekannt, und noch weniger

recht, wenn sie in der entschädigungslosen Wiederverstaatlichung von Grund und Boden, der seit unvordenklicher Zeit als Privateigentum behandelt wurde, schnöden kommunistischen Raub sahen,[1]) oder die Hausbesitzer, wenn sie der staatlichen Zumutung, ihre Mieter umsonst wohnen zu lassen, mit dem Einwand begegneten:[2]) „Soll ich kaufen, bauen, im Stand halten, allen Aufwand machen und du sollst gegen meinen Willen dich in den Genuß des Meinigen setzen? Was heißt das anderes, als dem einen sein Eigentum rauben, dem anderen das geraubte Gut geben?"

Wo solche Einbrüche in die Rechtsordnung möglich waren, da muß der Expropriationsgedanke sozusagen in der Luft gelegen,[3]) muß die soziale Bewegung mit innerer Notwendigkeit zu sozialistischen Schlußfolgerungen geführt haben, die sich ohne Zweifel in noch radikalere praktisch-legislative Versuche umgesetzt hätten, wenn nicht die sozialrevolutionäre Strömung durch den Untergang der republikanischen Freiheit eine gewaltsame Eindämmung erfahren hätte. Wäre auf diesem unterwühlten Boden den sozialrevolutionären

---

wissen wir über die Art der Begründung. Hier können weit radikalere Ideen zum Ausdruck gekommen sein, als wir jetzt zu erkennen vermögen. Auch hat die sozialrevolutionäre Ideologie ja nur ausnahmsweise in förmlichen Rogationen staatsrechtliche Gestalt gewonnen.

[1]) Siehe oben S. 560 Anm. 2.

[2]) Mit Recht klagt Cicero de off. II 83: habitent gratis in alieno. Quid ita? ut cum ego emerim, aedificarim, tuear, impendam, tu me invito fruare meo? Quid est aliud aliis sua eripere, aliis dare aliena? Vgl. Cassius Dio von Rufus XLII 22, *προῖκά τε πᾶσιν οἰκεῖν διδούς*. Einseitig ist die Behauptung von Ihering, G. d. r. R. II[5], 1, 76, daß der Erlaß von novae tabulae nie ein Willkürakt, ein Geschenk zugunsten des einen Teiles des Volkes auf Kosten des anderen gewesen sei, sondern eine Maßregel der höheren sozialen Gerechtigkeit, ein Akt der Selbsterhaltung des Gemeinwesens. Er war es zuweilen; aber immer?

[3]) Sehr treffend bemerkt Max Weber, Agrarverhältnisse im Altertum, Hdwb. d. Staatsw. 2. Suppl.Bd. S. 12, daß die schweren Besitzerschütterungen, welche die Konfiskationen und Ackeranweisungen zumal der Triumvirn mit sich brachten, die späte Rache der von den Gracchen geführten Besitzlosen sind.

Leidenschaften und Begierden noch länger die Möglichkeit geblieben, sich frei zu betätigen, so hätte es die römische Gesellschaft wohl erleben können, daß die Gassendemagogie ernstlich ins Werk setzte, was Cicero übertreibend vom Volkstribunat behauptet: „Omnia infima summis paria fecit, turbavit, miscuit!“ [1]) Die Lust dazu war ja reichlich vorhanden!

Jedenfalls war es eine Illusion, wenn man etwa einmal auf konservativer Seite geglaubt hatte, man könne allen künftigen Agitationen nicht wirksamer vorbeugen als dadurch, daß man alles irgend verfügbare öffentliche Land zur Aufteilung bringe und für spätere Demagogen — um mit dem Volkstribunen Livius Drusus (i. J. 91) zu reden — nichts mehr zu verteilen übrig lasse als den Himmel und den Kot! [2]) Wenn keine Staatsländereien mehr zu Gebote standen, hatte der Staat nicht Mittel genug, um sich das für die Versorgung der Armut noch Fehlende anderweitig zu verschaffen? Ein Gedanke, der ja in der demagogischen Agrarpolitik der letzten republikanischen Zeit mit ihren zum Teil geradezu ungeheuerlichen, ausgeprägt staatssozialistischen Ansprüchen an die Staatsfinanzen eine große Rolle spielt! [3]) Wie aber, wenn die für den Ankauf von Grundstücken bestimmten Summen nicht ausreichten, um eine genügende Menge Landes verteilen zu können; oder wenn die Grundeigentümer sich weigerten, zu dem staatlichen Schätzungspreis zu

[1]) De leg. III 19.

[2]) Florus III 17: extat vox ipsius, nihil se ad largitionem ulli reliquisse, nisi si quis aut caenum dividere vellet aut caelum. Vgl. Aur. Vict. de vir. ill. 66.

[3]) Vgl. z. B. über die „innumerabilis pecunia“, um welche die lex Servilia (64) Privatländereien zum Zwecke der Verteilung angekauft wissen wollte, Cicero de lege agr. II 67 und das oben im Text über das Gesetz Gesagte. Weniger weit in Bezug auf die für Landankäufe aufzuwendenden Summen geht die rogatio Flavia agraria v. J. 60 (s. Cicero ad Att. I 19, 4) und die lex Julia agraria Cäsars v. J. 59 (s. Dio Cassius XXXVIII 1, dazu Cicero de domo 9, 23). — In die Kategorie dieser staatssozialistischen Politik gehört auch die nach Livius angeblich i. J. 403 verwirklichte Idee, für einen Teil der Privatschulden das Ärar aufkommen zu lassen.

verkaufen,[1]) oder wenn sie sich überhaupt nicht von ihrem Grund und Boden trennen wollten? Was dann? War zu erwarten, daß die einmal entfachte Begehrlichkeit, das „Räuberunwesen im Staat",[2]) wie es ein konservativer Gegner nennt, vor diesem Widerstand des einzelnen und vor seinem Eigentum Halt machen würde;[3]) zumal in einer Zeit, in der die Rücksichtslosigkeit agrarischer „Verteilungs"-kommissionen gegenüber wohlerworbenen Rechten und die Unmasse der gewaltsamen Besitzveränderungen[4]) die Achtung vor dem Privateigentum ohnehin aufs tiefste erschüttert hatte?

Wieweit die soziale Demagogie selbst auf dem Boden der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung gehen konnte, dafür liefert einen drastischen Beweis die allerdings nicht zum Gesetz gewordene, von Cicero ironisch als das „schöne und volkstümliche Ackergesetz"[5]) bezeichnete Rogation des Volkstribunen Servilius Rullus (i. J. 64),[6]) welche die „vage Hoffnung" und die „blinde Erwartung"[7]) des Volkes auf einen Höhepunkt emporhob, über den hinaus im Rahmen des Bestehenden eine weitere Steigerung kaum mehr möglich war. Die Ackerverteilung, die er forderte, war in einer Ausdehnung geplant, die alles, was man bis dahin in Rom auf dem Gebiete der sozialen Politik erlebt hatte, in Schatten stellen sollte! Da eine unmittelbare Aufteilung nur an dem verpachteten Gemeinland in Campanien möglich war und dieses nur

[1]) Eine Frage, wie sie Cicero dem P. Servilius Rullus, dem „horridus ac trux tribunus plebis" (de l. agr. II 65) entgegenhält: Si consenserint possessores non vendere, quid futurum est?

[2]) das latrocinium domesticum. Cicero pro Sestio 1.

[3]) Vgl. Ciceros ironische Bemerkung gegen Rullus de l. agr. I 14: cavet enim vir optimus, ne emat ab invito.

[4]) Der impetus in privatorum pecunias, wie es Cicero ad Att. X 8, 2 einmal genannt hat.

[5]) pulchra atque popularis lex! De leg. agr. II 15.

[6]) Zu dessen Hintermännern übrigens auch Cäsar und Crassus gehörten.

[7]) Cicero sagt ebd. 66 von der durch die Rogation erregten Volksstimmung: Nolo suspensam et incertam plebem Romanam obscura spe et caeca exspectatione pendere.

für fünftausend Lose zu je zehn Morgen ausgereicht hätte, so sollte eine mit unbeschränkter Macht bekleidete und von einem Stabe von zweihundert Hilfsbeamten unterstützte Agrarkommission nach Gutdünken in ganz Italien Landankäufe im großen Stil vornehmen, und die Mittel dazu sollten beschafft werden durch den Massenverkauf der gewaltigen Staatsländereien, welche die Republik außerhalb Italiens in Asien, Mazedonien, Sizilien, Spanien und Afrika besaß, sowie durch Veräußerung alles seit dem Jahre 88 vom Staate erworbenen beweglichen und unbeweglichen Gutes, worüber nicht schon früher verfügt war; eine Bestimmung, welche besonders Ägypten und Cypern ins Auge faßte. Und als ob es an diesem grotesken Generalausverkauf der Republik nicht mehr als genug gewesen wäre, wird auch noch ein großer Teil der Staatseinnahmen aus Zöllen, Zehnten und anderen Abgaben der Untertanen, sowie der noch zur Verfügung stehende Rest der Kriegsbeute der letzten Jahre für das große soziale Erlösungswerk in Anspruch genommen![1])

Man sieht, es ist nur zu gerechtfertigt, wenn Dionys einen Vertreter des Besitzes die Prophezeiung aussprechen läßt, die Austeilung von Staatsländereien werde noch Anlaß zu vielem Unheil geben. „Es schleichen sich damit Gewohnheiten in den Staat ein und wurzeln hier dauernd fest, die schwere Gefahren mit sich bringen werden. Denn die Begierden werden aus der Seele nicht dadurch ausgetilgt, daß man sie befriedigt, sondern im Gegenteil noch gesteigert und verschlimmert."[2]) — „So wie die Masse nun einmal denkt, werden sie alle Königsschätze der Welt nicht zufriedenstellen, am wenigsten dieser kleine Feldbesitz."[3]) Das Urteil ist ja einseitig insoferne, als es die Frage nach dem berechtigten Kern der Agrarreform einfach ignoriert, darin aber hat es ohne Zweifel recht, daß für die radikalen Elemente der Bewegung die

[1]) Vgl. die drei Reden, welche Cicero gegen das von ihm zu Fall gebrachte Gesetz gehalten hat.

[2]) IX 52.

[3]) Ebd. 53, 3: *οὓς* (sc. *τρόπους τοῦ πλήθους*) *οὐχ οἷον ὁ βραχὺς οὗτος ἐκπληρώσει κλῆρος, ἀλλ' οὐδ' αἱ σύμπασαι βασιλέων τε καὶ τυράννων δωρεαί.*

Ackergesetze eben nur Minimalforderungen darstellten, die auf die Gegenwart zugeschnitten waren, Abschlagszahlungen, die man — nach dem Bebelschen Grundsatz: „Warum sollen wir nicht nehmen, was wir erhalten können?“ — eben als solche hinnahm, ohne deshalb auf viel weitergehende Wünsche zu verzichten.

Schon die plutokratischen Gegner des Tiberius Gracchus erhoben gegen seine Ackergesetze den Vorwurf, es liege denselben die Absicht zugrunde, „den Staat durcheinanderzuwerfen“, es handle sich um den Umsturz aller Verhältnisse![1]) Und Cicero[2]) meint: „Wer aus Popularitätssucht die Ackerverteilung in Anregung bringt, infolge deren die Besitzer aus ihrem Eigentum vertrieben werden, oder wer einen Schuldenerlaß betreibt, der erschüttert den Staat in seinen Grundfesten. Aus ist es mit dem Frieden der Gesellschaft, wenn dem einen sein Vermögen genommen und einem andern gegeben wird, aus mit Recht und Gerechtigkeit, wenn nicht jedermann das Seine behalten darf!“ Urteile, die ja zunächst nur soviel beweisen, daß die einseitigen Vertreter des Besitzes es zu allen Zeiten, und so auch damals verstanden, ihrer ablehnenden Haltung gegenüber rettenden Reformen dadurch ein ehrbares Mäntelchen umzuhängen, daß sie unter allen Umständen das Gespenst des Umsturzes an die Wand malten, auch da, wo dazu kein Anlaß war. Allein, daß eine solche Auffassung auf seiten der Besitzenden überhaupt möglich war, beweist immerhin soviel, daß dieselbe dem Gesichtskreis der Zeit wenigstens nicht ferne lag. Und insoferne sind auch die folgenden uns zufällig überlieferten Äußerungen der Art symptomatisch von höchster Bedeutung.

Schon gegenüber C. Gracchus soll ein Führer der Optimaten, L. Calpurnius Piso, den ironischen Ausspruch getan haben: „Ich wünsche nicht, daß es dir beliebte, meine Güter an das Volk kopfweise auszuteilen; wenn du es aber tust, so beanspruche

---

[1]) Plutarch Tiberius Gracchus c. 9: *ὡς γῆς ἀναδασμὸν ἐπὶ συγχύσει τῆς πολιτείας εἰσάγοντος τοῦ Τιβερίου καὶ πάντα πράγματα κινοῦντος.*

[2]) De off. II 78.

auch ich meinen Anteil."[1]) Noch deutlicher iſt die Sprache Ciceros, der die obenerwähnte Äußerung des Volkstribunen Philippus in ſeiner Pflichtenlehre als eine „furchtbar gefährliche" erklärt und geradezu den Vorwurf gegen ſie erhebt, ſie laufe ihrer ganzen Tendenz nach auf die Idee einer „Ausgleichung der Güter hinaus"![2]) So ſkeptiſch man ſonſt dergleichen Äußerungen Ciceros aufnehmen mag, hier kann man doch wohl ſagen: daß er dieſe Konſequenz aus der Phraſe des Volkstribunen ziehen zu dürfen glaubt und es zugleich im Anſchluß daran für nötig hält — unter Hinweis auf König Agis — ſeinen Leſern ſo eindringlich wie möglich die Notwendigkeit „freien Beſitzes" und „unverkümmerter Sicherheit des Eigentums" einzuſchärfen,[3]) läßt wenigſtens ſoviel unzweideutig erkennen, daß dieſer Begriff der „aequatio bonorum" oder — wie es Cicero ein andermal nennt — das „pecunias aequare"[4]) in der That ſeinem Publikum nur zu geläufig war, daß die blaſſe Furcht vor jener von ihm ſtets ſo heftig gerügten „Art des Schenkens, wobei man den einen gibt, den anderen nimmt", und vor „dem Neid, der den Beſitzenden die Behauptung oder Wiedererlangung ihres Eigentums erſchwert",[5]) wie ein Alpdruck auf dieſer Geſellſchaft laſtete.

[1]) Cicero Tusc. III 48: Nolim mea bona, Gracche, tibi viritim dividere libeat, sed, si facias, partem petam. Die Äußerung bezieht ſich auf die Verteilung von Gemeingut in Form von Kornſpenden.

[2]) De off. II 73: capitalis oratio est ad aequationem bonorum pertinens; qua peste quae potest esse maior?

[3]) Ebd. 78: ut sit libera et non sollicita suae rei cuiusque custodia. Vgl. auch die, wohl eine analoge Bemerkung bei Pſeudo-Demoſthenes (ſ. oben Bd. I S. 323) kopierende Äußerung, die Dionys IX 51 dem Appius Claudius (470) in den Mund legt: *τὰ μὲν δημόσια κοινὰ πάντων εἶναι, τὰ δ' ἴδια ἑκάστου τῶν νόμῳ κτησαμένων.*

[4]) De rep. I 49.

[5]) De off. II 75: ab hoc igitur genere largitionis, ut aliis detur aliis auferatur, aberunt ii, qui rem publicam tuebuntur, inprimisque operam dabunt, ut iuris aequitate suum quisque teneat et neque tenuiores propter humilitatem circumveniantur neque locupletibus ad sua vel tenenda vel recuperanda obsit invidia. Vgl. auch die ganz mit Cicero überein-

Die von dem sonstigen Ton der rein theoretischen Erörterungen der Pflichtenlehre grell abstechende Bitterkeit der Polemik gegen diese ganze soziale Strömung, die leidenschaftliche Erregung, in die der Verfasser bei der bloßen Erwähnung jener agitatorischen Phrase gerät, und die empörte Äußerung über die „Pest", die man mit solchen Schlagwörtern für den Staat heraufbeschwöre, all das ist Ausdruck wirklicher von der bangen Sorge um Hab und Gut eingegebener Empfindung.[1]) Eine Sorge, die gerade dann recht verständlich wird, wenn damals in den Massen wirklich eine sozialrevolutionäre Stimmung gärte, die sich auflehnte gegen die Ungleichheit als solche und sich mit dem Gedanken der Expropriation der „wenigen" Kapitalisten durch die Massengewalt der Enteigneten und Elenden bereits vollkommen vertraut gemacht hatte. Ein Geist der Auflehnung, der natürlich durch die Verbreitung solch tendenziöser und übertreibender Behauptungen über die angeblich verschwindende Zahl der Besitzenden und die ungeheure Größe des Heerlagers der Enterbten[2]) eine gewaltige Steigerung erfahren mußte. Daher ist es auch begreiflich, warum Cicero es einmal bei einer andern Gelegenheit für notwendig hält, den Grundsatz einzuschärfen, „daß es weder jemandem schaden darf, wenn er durch seinen Fleiß mehr hat, noch ihm nützen, wenn er durch seine Schuld weniger hat als andere".[3]) Denn wenn das auch zunächst gelegent-

stimmende Bemerkung des Appius bei Dionys V 68 über das *κοινὴν ποιεῖν τὴν βοήθειαν ἅπασιν, ἧς ἐξ ἴσου μεθέξουσιν οἱ πονηροὶ τοῖς χρηστοῖς καὶ μὴ ἐκ τῶν ἰδίων, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀλλοτρίων τινὰς εὖ ποιεῖν.*

[1]) Wie bezeichnend für diese Zeitstimmung ist die Sorge, welche bei Cicero die Mitteilung des Attikus hervorrief, er habe von einem Vertrauten Cäsars vernommen, daß „von demselben etwas vorgeschlagen werden solle, womit niemand unzufrieden sein werde", ad Att. II 16, 1. Vgl. auch in Pison. 2: ego Kal. Jan. senatum et honos omnes legis agrariae maximarumque largitionum metu liberavi.

[2]) Vgl. auch die oben S. 542 erwähnte demagogische Äußerung bei Livius VI 18, 5.

[3]) De rep. IV 5: nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus. Freilich eine seltsame Logik, die den Kapitalismus (und noch dazu den römischen!) ohne

lich einer Polemik gegen den platonischen Sozialismus gesagt ist, so ist es doch sicherlich zugleich auf die sozialdemokratischen Tendenzen der Zeit gemünzt.

In einem Diodorfragment wird einmal erzählt, die hinter Tiberius Gracchus stehenden Massen hätten von demselben erwartet, daß er bis zum letzten Atemzuge kämpfen werde, „dem Volke das Land" zu gewinnen.[1]) Man sieht aus dem abgerissenen Fragment nicht, was der eigentliche Sinn dieser Wendung ist, ob die Erwartung der Masse sich nur auf den von Gracchus zur Einziehung bestimmten Teil der Possessionen am Gemeinland beschränkte oder ob ihr eine noch weitergehende Expropriation vor Augen schwebte, wie man ja allerdings ohne weiteres annehmen müßte, wenn Cicero recht hätte, daß das Volk damals nichts Geringeres erhoffte als „die sichere Begründung des Wohlstandes der armen Leute"![2]) Doch kann für den, der sich in die ganze soziale Atmosphäre des letzten Jahrhunderts der Republik hineinzudenken vermag, kein Zweifel darüber bestehen, daß das Schlagwort hellenischer Sozialrevolutionäre, „das Land der Masse", oder „dem Volke",[3]) auch in den sozialen Kämpfen des damaligen Roms vernommen worden ist.

Ein solcher Schlachtruf war ja schon die notwendige logische Konsequenz des obenerwähnten ökonomischen Freiheitsbegriffs,[4]) und in der Tat hat ja auch ganz folgerichtig die soziale Legendenbildung der Revolutionsepoche gerade den Gedanken in den Vordergrund gestellt, daß es die Aufgabe einer wahrhaft volkstümlichen

---

weiteres als Produkt des Fleißes, die Besitzlosigkeit als Folge eines Verschuldens auffaßt. Das antike Seitenstück zu jener modernen Klassenlogik, der aller Reichtum, auch der Spielgewinn der Börse und sonstiger spekulativer Beutegewinn Produkt der Arbeit ist!

[1]) *τὴν χώραν ἀναχτήσασθαι τῷ δήμῳ.* fr. XXXIV 6.

[2]) fortunae constitui tenuiorum videbantur! Pro Sestio 103.

[3]) das „in agros inopem plebem deducere" oder „egentibus agrum dividere", von dem Livius den Tyrannen Nabis reden läßt. XXXIV 31, 11 und 14.

[4]) Siehe S. 556.

Sozialpolitik sei, womöglich jedem Staatsbürger einen Anteil am nationalen Boden zu verschaffen.

So erzählt die sozialdemokratische Legende von einem alten König, Tullus Hostilius, als die „allerherrlichste" seiner Taten, durch die er sich die Liebe aller Lohnarbeiter und der Armen überhaupt gewonnen habe,[1]) daß er durch Aufteilung des Krongutes jedem landlosen Bürger ein Grundstück verschaffte[2]) und durch diesen Akt der „Philanthropie", wie es Dionys nennt, die ganze ärmere Klasse der Notwendigkeit überhob, auf fremdem Grund und Boden anderen dienen zu müssen.[3]) Zugleich trug er auch Fürsorge dafür, daß keiner seiner Römer des eigenen Heims entbehre. Er ließ allen „Herdlosen" Plätze zum Häuserbau anweisen, und er selbst nahm inmitten der aus aller sozialen Not Erlösten seinen Wohnsitz.[4]) Der Hort und Schirm einer Gemeinde, die, genau so wie in der christlichen Legende die Genossen der Urgemeinde von Jerusalem, von sich hätten sagen können: „Es ist keiner unter uns, der Mangel litte." In vorbildlicher Vollkommenheit ist hier verwirklicht, was Cicero als Zukunftserwartung der Scharen des Gracchus bezeichnet,[5]) oder was in einem der beiden Sendschreiben an „Cäsar" von der guten alten Zeit der Republik gerühmt wird.[6]) „Auch dem niedrigsten Bürger mangelte — am

[1]) Dionys III 1, 3: *οὗτος ἔργον ἁπάντων μεγαλοπρεπέστατον ἀποδειξάμενος αὐτὸς εὐθὺς ἅμα τῷ παραλαβεῖν τὴν ἀρχὴν ἅπαν τὸ θητικὸν τοῦ δήμου καὶ ἄπορον οἰκεῖον ἔσχεν.*

[2]) § 5: *ταύτην* (sc. *τὴν χώραν*) *ὁ Τύλλος ἐπέτρεψε τοῖς μηδένα κλῆρον ἔχουσι Ῥωμαίων κατ' ἄνδρα διαιρεῖμασθαι.*

[3]) Ebd.: *ταύτῃ δὲ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοὺς ἀπόρους τῶν πολιτῶν ἀνέλαβε παύσας λατρεύοντας ἐν τοῖς ἀλλοτρίοις.*

[4]) Ebd.: *ἵνα δὲ μηδὲ οἰκίας ἄμοιρος εἴη τις, προσετείχισε τῇ πόλει τὸν καλούμενον Καίλιον λόφον, ἔνθα ὅσοι Ῥωμαίων ἦσαν ἀνέστιοι λαχόντες τοῦ χωρίου τὸ ἀρκοῦν κατεσκευάσαντ' οἰκίας, καὶ αὐτὸς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τὴν οἴκησιν εἶχεν.*

[5]) Siehe oben S. 569.

[6]) Diese Übereinstimmung mit römischen Äußerungen beweist, daß der Grieche nicht seine Ideen willkürlich in die römische Legende hineingetragen hat.

Pfluge wie im Felde — nichts, was zu einem anständigen Leben gehört, und so genügte er sich selber und dem Vaterland!“[1]) Alle Fesseln sozialer und ökonomischer Knechtschaft sind gelöst, alle Schranken der Freiheit hinweggeräumt; oder — wie Proudhon gesagt hätte — das freie Eigentum des freien Mannes kann seine volle soziale Wirksamkeit entfalten. Der Bürger ist sich selbst zurückgegeben und zum Herren seines Schicksals gemacht. Er hat den festen Boden gewonnen, auf dem jeder die Segnungen der Freiheit genießen kann, jedem der Preis des Fleißes, die Früchte seiner Arbeit zufallen.[2]) Solche Traumbilder sozialen Glückes reden doch gewiß eine deutliche Sprache!

Ein interessantes Streiflicht fällt ferner auf diese Zeit durch die Reflexionen über die Agrarverfassung der Germanen, denen wir bei Cäsar begegnen. Derselbe sucht die Feldgemeinschaft der Germanen, die das Problem der Bodenteilung in völlig gleichheitlichem Sinn gelöst habe, in ihren Entstehungsursachen zu erklären und führt zu dem Zweck eine Reihe von Gründen an, die, wie er sagt, für dieselbe vorgebracht würden. „Damit sie nicht nach ausgedehnten Besitzungen trachteten und die Mächtigeren nicht die Schwachen aus ihrem Besitz verdrängten“ — „damit nicht die Geldgier erwache, welche zu Parteiungen und Zwistigkeiten führt“; endlich „damit das Volk zufrieden erhalten werde, indem jeder sehe, daß auch der Mächtigste nicht mehr besitzt als er“.[3])

---

[1]) [Sallust] ad Caesarem II 5: humillimus quisque [in agris] aut in militia nullius honestae rei egens satis sibi satisque patriae erat. Ganz wie im Idealstaat des Lykurg, von dem es bei Plutarch (Lykurg c. 8) heißt: *ἀρκέσειν γὰρ ὥετο τοσοῦτον αὐτοῖς τῆς τροφῆς πρὸς εὐεξίαν καὶ ὑγιείαν ἱκανῆς, ἄλλου δὲ μηδενὸς δεησομένοις.*

[2]) Dies Tendenzbild vom König Tullus lag dem Dionys gewiß schon in der jüngeren Annalistik fertig vor. Auch bezeichnet er selbst das soziale Befreiungswerk des Tullus als eines der *ἔργα πολιτικά*, welche dem Könige bereits in der vorliegenden Literatur zugeschrieben wurden (*παραδίδοται*).

[3]) Bell. Gall. VI 22: eius rei multas afferunt causas: . . . ne latos fines parare studeant potentioresque humiliores possessionibus expellant; . . . ne qua oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re fractiones dis-

Es ist längst bemerkt worden, daß diese auf einer förmlichen Theorie der sozialen Nivellierung und der „aequatio bonorum“ beruhende sozialistische Wohlfahrtspolitik kaum in den Wäldern Germaniens zu Hause war, daß wir es hier vielmehr mit einer nachträglichen, erst auf dem Boden einer höheren Kultur entsprungenen Reflexion zu tun haben.[1]) In dieser Argumentation prägt sich unverkennbar der Geist einer Zeit aus, die „voll sozialer Fragen“ war.[2]) Sie beweist, daß den Zeitgenossen Cäsars der Gedanke an die Möglichkeit einer Ausgleichung der sozialen und ökonomischen Gegensätze durch die Macht der staatlichen Gemeinschaft keineswegs fremd war.

Noch in einem interessanten Memoire des Kaisers Tiberius wird die Frage aufgeworfen: „Wogegen soll man zuerst einschreiten: was zuerst beschneiden? der Landgüter ungeheure Ausdehnung? die zahllose Dienerschaft aus allen Nationen? die Masse des Silbers und Goldes? die Wundergebilde in Erz und Malerei? die Prachtgewänder der Männer und Frauen?“ — Wozu der Kaiser allerdings die Bemerkung macht, wiewohl man häufig über diese Dinge klage und Beschränkung fordere, würde man, falls dieselbe Gesetz würde, ein lautes Geschrei erheben, daß man im Staate das Oberste zu unterst kehren und das Hochstehende dem Untergang weihen wolle![3]) Warum sollte nicht auch der Proletarier und gerade er derartige Fragen und Forderungen gestellt haben, und zwar mit größerem Ernst, als es in den Kreisen der Besitzenden der Fall war?

---

sensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.

[1]) Vgl. z. B. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen I 87.

[2]) Nach der treffenden Bemerkung von Roscher, Grundlagen, 24. Aufl. S. 247.

[3]) Tacitus Annalen III 53: quid enim primum prohibere et priscum ad morem recidere adgrediar? villarumne infinita spatia? etc. — Nec ignoro in conviviis et circulis incusari ista et modum posci; sed si quis legem sanciat, ... idem illi civitatem verti, splendidissimo cuique exitium parari ... clamitabunt.

Es ist endlich in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse, auf die unter Sallusts Namen gehenden an Cäsar gerichteten Pamphlete „Über die Neuordnung des Staates" hinzuweisen, die, obwohl keineswegs ein Erzeugnis des proletarischen Radikalismus von der Illusionsfähigkeit der sozialpolitischen Ideologen des cäsarischen Rom ein bedeutsames Zeugnis ablegen.[1]) Es wird da von dem Manne, unter dessen Führung die Volkspartei endlich die Hochburg der Plutokratie überwand, nichts Geringeres gefordert, als daß nun endlich der Gott des Reichtums gründlich zerschmettert, die Herrschaft des Kapitals gebrochen werde! Was ein moderner Italiener mit Recht als eine bei der lateinischen Rasse häufig auftretende Erscheinung bezeichnet, die Neigung, sich in großartigen Programmen und glänzender Polemik zu ergehen, ohne zu praktisch-wirksamen und durchführbaren konkreten Schlüssen zu gelangen,[2]) dafür liefern, zum Teil wenigstens,[3]) diese Sendschreiben ein drastisches Beispiel!

Um der Gesellschaft den ersehnten Frieden zu bringen und das Elend der Zwietracht auf ewig zu tilgen,[4]) soll die cäsarische Gesetzgebung erzwingen, was nach dem eigenen Zugeständnis des Verfassers eine entsittlichte Gesellschaft nicht mehr freiwillig zu leisten vermag. Wie ein zweiter Periander hat Cäsar dafür zu sorgen, daß niemand über seine Mittel Aufwand treibe und so ein Hauptmotiv räuberischer Ausbeutung anderer beseitigt werde.[5]) „Von der

---

[1]) Vgl. mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, 1911, N. F. S. 184 ff. („An Cäsar!" „Über den Staat." Zur Geschichte der antiken Publizistik.).

[2]) Philippo Virgilii, Die soziale Gesetzgebung in Italien (Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik 1897 S. 726). Die betreffenden rhetorischen Eigenschaften der Schriftstücke sind also keineswegs beweisend für die Herkunft aus der Rhetorenschule.

[3]) Im einzelnen enthalten sie ja manchen sehr beherzigenswerten Vorschlag.

[4]) I 5: firmanda igitur sunt vel concordiae bona et discordiae mala expellenda.

[5]) Ebd.: id ita eveniet, si sumptuum et rapinarum licentiam dempseris, non ad vetera instituta revocans, quae iam pridem corruptis mori-

Bildfläche verschwinden muß in Zukunft der Wucherer, damit jeder sich innerhalb des Seinen bescheiden lerne. Das einfachste Mittel, um zu erreichen, daß die öffentlichen Gewalten dem Volke und nicht dem Gläubiger dienen."[1]) Der heranwachsenden Jugend ist der Geist ehrlicher Arbeit einzupflanzen; Luxus und Reichtum höre auf, Gegenstand ihres Strebens zu sein![2]) Und das wird geschehen, wenn das Geld, das die Quelle alles Verderbens ist, durch Cäsar seinen Einfluß und seinen Glanz verliert![3]) Er wird der Urheber des höchsten Glückes für das Vaterland, für die Mitbürger, ja für das Menschengeschlecht werden, wenn er die Geldsucht verbannt oder wenigstens nach Möglichkeit mindert,[4]) wenn er vor allem dem Gelde die Macht nimmt.[5]) Mögen die vornehmen und reichen Leute über die „herben"[6]) Forderungen noch so toben und wüten und sich darüber entrüsten, daß alles von Grund und Boden aus umgestürzt werde,[7]) das Endergebnis ist des Schweißes der Edlen wert; es ist eine wahrhafte Erneuerung, eine Wiedergeburt des Volkes.[8]) Und in Bezug auf diese allerdings zugleich durch Zuführung neuer Elemente zu bewirkende Erneuerung ist der Verfasser

bus ludibrio sunt, sed si suam quoique rem familiarem finem sumptuum statueris.

[1]) Ebd.: quare tollendus est fenerator in posterum, uti suas quisque res curemus. ea vera atque simplex (!) via est, magistratum populo non creditori gerere. Siehe dazu oben S. 542.

[2]) I 7: iuventus probitati et industriae, non sumptibus neque divitiis studeat.

[3]) Ebd.: id ita eveniet, si pecuniae, quae maxuma omnium pernicies est, usum atque decus dempseris. Vgl. II 8: si pecuniae decus ademeris, magna illa vis avaritiae facile (!) bonis moribus vincetur.

[4]) II 7: multo maximum bonom patriae, civibus, tibi, liberis, postremo humanae genti pepereris, si studium pecuniae aut sustuleris (!) aut quoad res fieret minueris.

[5]) Ebd.: inprimis auctoritatem pecuniae demito.

[6]) I 6: scio quam aspera haec res in principio futura sit.

[7]) II 6: sed non inscius neque inprudens sum quom ea res agetur, quae saevitia quaeque tempestates hominum nobilium futurae sint, quom indignabuntur omnia funditus misceri.

[8]) II 7.

so optimistisch zu glauben, daß schon Reformen der Stimmordnung in den Komitien, wie z. B. die einst von C. Gracchus durchgeführte Beseitigung des Vorstimmrechtes der höheren Vermögensklassen, „gewaltige Heilmittel gegen den Reichtum" wären, insoferne als durch eine solche „Ausgleichung" — ganz wie im Staate Lykurgs![1]) — ein Wettstreit entfacht werden würde, indem es sich nicht mehr um Überlegenheit des Besitzes, sondern der Tüchtigkeit handeln würde![2]) Der alte Aberglaube, daß mit neuen Einrichtungen alsbald auch ein neues, unendlich viel besseres Geschlecht erstehen würde! Und das soll die Folge einer Reform sein, mit der seinerzeit C. Gracchus wesentlich den Zweck verfolgt hatte, dem hauptstädtischen Proletariat das Übergewicht in den Wahlkörpern zu verschaffen! Ja, der Verfasser geht sogar soweit, zu behaupten, daß alles, was er an der herrschenden Gesellschaft als „Übel" rügt: der Paläste- und Villenbau, die Pracht der Bilder, Purpurdecken und sonstigen Hauseinrichtung, sowie die Ausschweifungen der Sinnlichkeit, verschwinden würde, wenn dem „Gelde seine Ehre" genommen werde![3]) Man sieht: die hohle Phraseologie eines Doktrinarismus, der „von praktischer Nüchternheit" himmelweit entfernt ist und mit seinem hohen Ideenflug einen merkwürdigen Kontrast bildet zu der brutalen Tatsache der militärischen Tyrannis, welche die von ihm als Träger der nationalen und sozialen Wiedergeburt angerufene Macht als ihr Endziel verfolgte! Drängt sich hier nicht ganz von selbst der Gedanke auf: Wenn schon in den gebildeten Kreisen der römischen Gesellschaft eine derartige Illusionsfähigkeit, ein solcher Utopismus möglich war, zu welchen Phantasien mag sich dann vollends die revolutionäre Ideologie des Proletariers verstiegen haben?

Insoferne ist der Utopismus der Gebildeten, wie er uns auch sonst in der Literatur entgegentritt, nicht ohne Bedeutung für

[1]) Siehe Bd. I S. 124.

[2]) II 7: ita coaequatur dignitate pecunia, virtute anteire alius alium properabit. haec ego magna remedia contra divitias statuo.

[3]) I 8: haec et omnia mala pariter cum honore pecuniae desinent, si neque magistratus neque alia volgo cupienda venalia erunt.

unsere Frage, weil er uns wenigstens ahnen läßt, welche Empfindungen unter dem Drucke der Zeit in den Tiefen der Volksseele lebendig geworden sein mögen,[1]) in die uns keine Überlieferung mehr hinabführt. Und eines hat die angedeutete Geistesrichtung in den Kreisen der Gebildeten jedenfalls mit dem Volksempfinden gemein: das Gefühl der Verstimmung und des Mißbehagens gegenüber dem Bestehenden, wie es sich in Zeiten hoher Kultur mit der Steigerung und Verfeinerung der Empfindlichkeit des Nervensystems auch auf den Höhen der Gesellschaft einzustellen pflegt. Allerdings läßt diese soziale Romantik der Gebildeten, wie sie in der Dichtung, in der Geschichtschreibung und Philosophie zum Ausdruck kommt, von dem Reformerinteresse und Reformerglauben der Sendschreiben wenig erkennen. Für sie lag das Ideal nicht vor, sondern hinter ihnen. Auch zeigt die ganze Art und Weise, wie sich die Vorstellungen von einer idealen, besseren Vergangenheit in diesen literarischen Kreisen gestalteten, daß hier viel studierte Nachahmung, viel künstliche Anempfindung an fremde Vorbilder, nämlich an die idealen Gesellschaftsgemälde der Griechen von Hesiod bis herunter zur Stoa zugrunde liegt. Man fühlt es bei so mancher dieser römischen Schilderungen eines „saturnischen" Zeitalters seliger Unschuld und ewigen Friedens sofort heraus, daß sie nach der Schablone gemacht sind und nach der Schule schmecken und oft weiter nichts sind als ein Spiel der Phantasie, elegante Effektbilder, bei denen die Realität des Geschauten überhaupt nicht in Frage kommt, und auch die zur Schau getragene Begeisterung für das Glück jener Urzeit nichts weniger als echt ist. Wer wollte es z. B. ernst nehmen, wenn Tibull von den herrlichen Zeiten freier Liebe schwärmt,[2]) oder wenn Ovid, der sonst mit dem ganzen Behagen des Kulturmenschen auf das alte bäurische Rom mit seinen Strohdächern und Herden und auf die Streulager des Romulusvolkes herabsieht,[3]) mit vergilischen Farben die paradiesische Unschuld des goldenen Zeit-

[1]) Der Verfasser der Sendschreiben deutet dies ja selbst an! I 7.

[2]) III 67.

[3]) Fast. VI 401 ff., vgl. III 183.

alters preist,[1]) nach der gerade er am wenigsten Verlangen trug! Allein schon der Umstand, daß dieses Thema mit solcher Vorliebe — und zwar nicht bloß von den Poeten — immer und immer wieder variiert wurde, läßt deutlich erkennen, wie populär dasselbe war, wie sehr es einer weitverbreiteten Stimmung und Gedankenrichtung entgegenkam.

Wir haben diese Stimmung als eine romantische bezeichnet, wie sie recht eigentlich dem Charakter einer Epoche entspricht, in der der Wettstreit alter und neuer Bildungen noch unausgeglichen fortdauerte; — eine jener Epochen der Auflösung und Neugestaltung, in denen Naturen von lebhafter Empfindung und Einbildungskraft immer das Bedürfnis empfunden haben, in echt romantischer Weise wenigstens im Geist einen Ausweg aus den Widersprüchen des Tages und dem Druck der Gegenwart zu suchen, indem sie aus der Wirklichkeit in das Wunderland der Träume flüchten. Die gelegentlich selbst bei einem Horaz zum Ausdruck kommende Sehnsucht nach jenem göttlichen Asyl der Seligen jenseits des Ozeans, die frei seien von der Qual und dem Elend der geschichtlichen Menschheit,[2]) nach jenen glücklichen Eilanden, von denen man sich erzählte, daß sie einer der großen Führer der Volkssache, Sertorius, allen Ernstes als letzte Zufluchtsstätte ins Auge gefaßt habe,[3]) der an rousseauische und tolstoische Stimmungen erinnernde Drang heraus aus dem Hasten und Rennen nach Gewinn und Genuß,[4]) aus dem Raffinement einer überfeinerten Kultur und „der Sklaverei, die unter Gold und Marmor wohnt",[5]) zurückzukehren zu einer wahren, einfachen, natürlichen Existenz, zu dem ungebrochenen Frieden der Natur und dem Zusammenleben mit der Natur, in dem man allein noch sich „als echter Nachkomme König Saturns"[6])

[1]) Met. I 89 ff. Vgl. auch ars amat. III 112:
Simplicitas rudis ante fuit, nunc aurea Roma est
Et domiti magnas possidet orbis opes.

[2]) Epod. XVI 41 ff.

[3]) Plutarch Sertorius c. 8 f.

[4]) Tibull. Eleg. I 10.

[5]) Seneca Briefe 90, 11.

[6]) Varro r. r. III 1: eos (sc. rusticos) solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis.

fühlen könne, die sentimentale Empfindungsweise, die sich inmitten der Dissonanzen der gegenwärtigen Gesellschaft mit einer unbestimmten Sehnsucht erfüllt nach dem unwiederbringlich verlorenen Glück einer idealisierten Vergangenheit, die Verkörperung endlich dieser Stimmungen in dem Ideal des kommunistischen Gottesreiches auf Erden, wie es eben das goldene „saturnische Zeitalter" (die Saturnia regna!) darstellt, all das ist in der Tat echt romantisch. Denn die Romantik lebt von dem Gegensatz gegen die Wirklichkeit!

Und in der Ausmalung dieser romantischen Utopie eines dereinst rings um das Kapitol sich ausbreitenden Friedensreiches, in dem alle frei und gleich und Brüder waren, kann sich der römische Geist nicht genug tun, bis die von hellenischer Phantasie als Muster hingestellten Idealtypen ganz und gar in römische Form umgesetzt sind.

So heißt es bei Vergil:

„Niemand zwang das Feld vor Juppiter, Früchte zu tragen,
Noch war's Brauch, die Flur zu marken oder zu sondern;
Allen erwarben alle. Freigebiger brachte das Land selbst
Alles hervor und reicher, da keiner fordert' gewaltsam."[1])

Das kollektivistische Ideal in denkbar vollkommenster Gestalt! Und so tritt es uns auch bei Tibull entgegen:

„Herrlich lebten fürwahr in Saturnus' Reiche die Menschen,
Ehe noch Wege das Land weithin offengelegt.
Noch nicht trotzte der Kiel den dunkelen Wogen des Meeres,
Noch nicht bot dem Sturm offen das Segel die Brust.

Türen hatte kein Haus, die Grenzen zeigte kein Markstein,
Der nach festem Gesetz sondert die Fluren zumal."[2])

[1]) Georg. I 125 ff.:

Ante lovem nulli subigebant arva coloni,
Nec signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat: in medium quaerebant.

Wie die Bienen (IV 157) in medium quaesita reponunt.

[2]) Eleg. I 3, 35 ff.:

Non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,
Qui regeret certis finibus arva, lapis.

Ebenso bei Ovid (mit besonders glücklicher Formulierung des Gemeinschaftsideals):

„Und den Acker, der ehe gemein wie die Luft und die Sonne,
Markte behutsam ab mit langer Furche der Messer."[1])

Und was hier im Gewande der Dichtung erscheint, das verschmäht die Geschichtschreibung nicht in ihr Gebiet aufzunehmen, wenn sie es auch zunächst als eine „Sage" bezeichnet. Hatte doch schon Sallust von einer Zeit geträumt, in der — wie er sich ausdrückt — das Leben der Menschen noch frei war von der Begierde und jeder an dem Seinigen, sein Genüge fand.[2]) Und er hatte von der guten alten Zeit der Republik behauptet, daß hier dank einem Minimum von Habsucht ein Maximum sozialen Friedens erreicht worden sei.[3]) Eine Auffassung, die allerdings noch nicht von der Annahme eines Urkommunismus ausgeht, aber ihr doch schon so nahe kam, daß die Historisierung der romantischen Utopie der Poeten sich im Beginn der Kaiserzeit gewissermaßen von selbst ergab. Schon der Verfasser der ersten römischen Weltgeschichte, Pompejus Trogus, erzählt die Geschichte von dem König Saturn, der „so gerecht gewesen sei, daß unter ihm kein Mensch dem anderen zu dienen brauchte[4]) und niemand ein Privateigentum hatte, sondern alle alles gemeinsam und ungeteilt besaßen, als wären sie alle Erben eines Vatergutes".[5]) Ein Gesellschaftsideal,

[1]) Metam. I 135:

Communemque prius, ceu lumina solis et auras,
Cautus humum longo signavit limite mensor.

Vgl. § 138 ff.: ... itum est in viscera terrae;
Effodiuntur opes, irritamenta malorum.

[2]) Catilina I 2: tum vita hominum sine cupiditate agitabatur. sua cuique satis placebant.

[3]) Ebd. IX 1.

[4]) Vgl. zu dieser Auffassung oben S. 530.

[5]) Justin XLIII 1: Italiae cultores primi Aborigines fuere, quorum rex Saturnus tantae iustitiae fuisse dicitur, ut neque servierit quisquam sub illo neque quicquam privatae rei habuerit, sed omnia communia et indivisa omnibus fuerint, veluti unum cunctis patrimonium esset.

dessen Andenken fortlebe in jener „Ausgleichung des Rechtes aller", wie sie wenigstens einmal jährlich am Saturnalienfeste stattfinde.[1])

An dieser Auffassung ist von besonderem Interesse die Betonung der „Gerechtigkeit" als des leitenden Prinzips des idealen Sozialstaates. Denn eben darin erkennen wir zugleich, daß diese Konzeption in der Tat für viele einen kritischen und programmatischen Charakter hatte, daß auch in Rom das auf das Problem des sozialen Seinsollens gerichtete Denken zu einer Grundnorm für die Beurteilung alles sozialen Lebens, zu einer Theorie vom sozial Gerechten zu gelangen suchte, daß auch der römische Geist — in völliger Anlehnung an den hier vorangegangenen hellenischen — nicht eher ruhte, als bis er sich auf diesem Gebiete zu einem letzten obersten, nicht mehr ableitbaren Prinzip des Seinsollens erhoben hatte: einem Prinzip, aus welchem sich ihm für die Fülle der sozialen Phänomene, für das Gebiet des menschlichen Handelns und der Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch ein gleich harmonisches Bild gestaltete, wie es sich die romantische Naturanschauung der Zeit von dem Reiche der Natur gebildet hatte.[2]) Denn der Anschauung, welche das saturnische Kapitol zu einem Wohnsitz der personifizierten Gerechtigkeit machte, liegt unverkennbar der allgemeine Gedanke zugrunde, daß das Privateigentum und der Klassenunterschied eigentlich ein Unrecht seien, daß eine wahrhaft gerechte Gesellschaftsordnung mit Güter-

[1]) Ebd.: ob cuius exempli memoriam cautum est, ut Saturnalibus exaequato omnium iure passim in conviviis servi cum dominis recumbant. Vgl. auch den Bericht des Livius V 13 über die „merkwürdige Auffrischung der Urzeit" (Roscher) gelegentlich des sogenannten lectisternium: tota urbe patentibus ianuis (s. oben S. 578 die Tibullstelle) promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito notos ignotosque passim advenas in hospitium ductos ferunt et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos, iurgiis ac litibus temperatum; vinctis quoque dempta in eos dies vincula.

[2]) Ich schließe mich in der Definierung dieser Grundnorm an den Verfasser der „Theoretischen Sozialökonomik", an Dietzel, an.

gemeinschaft und vollkommener sozialer Gleichheit identisch sei.

Selbst ein Millionär unter den Philosophen, wie Seneca, der für seine Person keineswegs geneigt war, die Konsequenzen dieses Phantasiesozialismus zu ziehen, hat sich dem Zauber der romantischen Utopie bereitwillig hingegeben.[1]) Auch er schwärmt gelegentlich für „jene seligen Zeiten, in denen die Geschenke der Natur jedem ohne Unterschied zum Genusse bereitlagen", wo Habgier und Schlemmerei noch nicht ihre antisoziale Wirksamkeit entfalten konnten, und die Solidarität aller noch nicht durch die Absonderungstendenz räuberischer Instinkte gesprengt war.[2]) „Was war glücklicher" — ruft er aus — „als jenes Geschlecht der Menschen? Sie genossen gemeinsam die Gaben der Natur. Und diese — eine gute Mutter! — genügte für die Erhaltung aller. Es war ein Besitz an gemeinem Gut und ein sicherer Besitz![3]) Daher war jenes Geschlecht auch das reichste: denn es war ja unter ihm kein Armer zu finden! So gut war es mit den Menschen bestellt, als die Habgier hereinbrach und, indem sie dieses und jenes auf die Seite schaffte und für sich haben wollte, aus allem ein Fremdes (Gut) machte, das in ungemessener Menge Vorhandene ins Enge verschloß, die Armut in die Welt brachte und über der Gier nach vielem alles verlor.[4]) Mag sie nun auch noch so heftig sich bemühen, wiederzugewinnen, was sie verloren; mag sie Grundstück an Grundstück reihen und den Nachbar durch Geld oder Gewalt aus seinem Besitztum treiben;

---

[1]) Und zwar ist hier speziell der Einfluß des Poseidonios erkennbar. Siehe Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa S. 453.

[2]) Briefe 90, 15, vgl. 36: — fortunata tempora, cum in medio iacerent beneficia naturae promiscue utenda, antequam avaritia atque luxuria dissociavere mortales et ad rapinam ex consortio discurrere.

[3]) 38: in commune rerum natura fruebantur. sufficiebat illa ut parens in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio.

[4]) Ebd.: omnia fecit aliena (d. h. zum Privateigentum) et in angustum ex immenso redacta paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit.

mag sie die Ländereien zum Umfang von Provinzen ausdehnen und sie nur dann eine Besitzung nennen, wenn es eine lange Reise wäre, sie zu durchwandern, — keine Erweiterung der Grenzen unserer Güter wird uns wieder dahin bringen, von wo wir herkamen. Wenn wir alles getan haben werden, werden wir höchstens vieles haben, während einst alles unser war." „Niemand konnte damals zu viel, niemand zu wenig haben: denn man teilte alles einträchtiglich.[1]) Noch legte der Starke nicht Hand an den Schwächeren, noch kannte man nicht den Habsüchtigen, der Güter aus dem Verkehre zieht, um sie unnütz liegen zu lassen, und so einen anderen selbst von dem Notwendigen ausschließt. Man sorgte für den Nächsten, wie für sich selbst.[2]) Die Waffen ruhten, und die Hände, unbefleckt von Menschenblut, erhoben sich feindlich nur gegen wilde Tiere." — „In ihren Wäldern und unter ihren schlichten Laubdächern brachten diese Menschen friedliche Nächte ohne Seufzer hin. Wir wälzen uns ruhelos auf unseren Purpurbetten, und der scharfe Stachel der Sorge raubt uns den Schlaf. Welch sanften Schlummer dagegen gab jenen die harte Erde!" — „Über ihnen hing kein kostbares Getäfel mit Schnitzwerk, — sie hatten noch keine Paläste, Städten ähnlich. Frische Luft und ein freier Durchzug durch offene Räume, ein leichter Schatten unter einem Fels oder Baum, ein klarer Quell und Bäche, frei strömend, nicht schal und in Röhren und künstliche Leitungen eingezwängt, Auen, schön ohne Kunst und inmitten die ländliche Hütte, mit

[1]) 40: nec ulli aut superesse poterat aut deesse: inter concordes dividebatur.

[2]) 41: par erat alterius ac sui cura. Ein Höhepunkt des Altruismus, der unmittelbar an das christliche „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" erinnert. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß Zahn, Der Stoiker Epiktet und s. Verh. z. Christentum S. 25, mit Unrecht bezweifelt, daß die Epiktet und Marc Aurel so geläufige Bezeichnung des Mitmenschen als ὁ πλησίον vor der Bibel nachzuweisen sei. Wir begegneten diesem Begriff ja schon Bd. I S. 532 bei Aristoteles und er findet sich auch sonst häufig genug, so z. B. bei Plato, Xenophon, Äschines. Siehe die Stellen bei Rost-Passow s. v.

einfach ländlichem Sinn geschmückt, so recht eine Behausung nach der Natur!“ [1])

Die sentimentale Idylle in reinster Gestalt, in welcher der soziale Utopismus einen Höhepunkt erreicht, der selbst von einem Zeno nicht hätte überboten werden können. Denn wie in Zenos Vernunftreich,[2]) so ist auch diesem saturnischen Geschlecht nicht nur das Recht auf ein Sondereigentum unbekannt, sondern jedes von einer öffentlichen Gewalt überhaupt erzwingbare Recht. Menschen, die imstande waren, das kollektivistische Ideal in dieser Reinheit zu verwirklichen, die mußten auch vollkommen frei gewesen sein von der individualistischen Eigentumsmoral, welche den Menschen der Gegenwart beseelt, dessen gewaltsame Instinkte unter die Schranken des Gesetzes gebeugt werden müssen. Der sozialethische Geist, der diese untergegangene Welt beherrschte, ließ es von vorneherein zu keinem Konflikt mit dem eingeborenen Sittengesetz, zu keiner Kriminalität kommen. Daher bedurfte auch hier die Gesellschaft keiner Schutzvorrichtungen, da es sowenig wie im Sozialstaat Zenos einen Gegensatz des Einzelwillens zu dem der Gemeinschaft gab.[3])

---

[1]) Dasselbe Thema hat übrigens Seneca auch in seinen Dramen wiederholt berührt. Vgl. Medea 329 ff.:

Candida nostri saecula patres videre,
Patrisque senex factus in arvo
Parvo dives, nisi quas tulerat
Natale solum, non norat opes.

Phädra 527: . . . nulla his auri fuit
Caeca cupido, nullus in campo sacer
Divisit agros arbiter populis lapis.

Und auch andere Dramatiker sind dem Beispiele gefolgt, so der Verfasser der Oktavia 403:

Communis usus omnium rerum fuit.

[2]) Siehe S. 347.

[3]) Vergil Äneis VII 203:

Saturni gentem haud vinclo nec legibus aequam,
Sponte sua veterisque dei se more tenentem,

und darnach Ovid Metam. I 89:

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo

Und dabei ist es nicht bloß der Dichter und der Philosoph, der hier willig dem kühnsten Fluge hellenischer Ideen folgt. Hat es doch ein Tacitus nicht verschmäht, dies Phantasiegebilde ohne weiteres in die ernste Geschichtschreibung aufzunehmen! Auch er träumt — ganz wie Zeno, Tolstoi, Ibsen — von der Möglichkeit menschlicher Gemeinschaften ohne jegliche Strafeinrichtungen und staatliche Zwangsmittel! Für ihn beginnt tatsächlich die Geschichte mit der paradiesischen Unschuld eines staatlosen, auf idealer Gleichheit und Gerechtigkeit (aequalitas!) beruhenden Gemeinschaftslebens. Alle Rechtsordnung ist ihm verhältnismäßig späten Ursprungs. Am Anfang steht der friedliche Anarchismus der „ältesten Sterblichen", denen der Wettbewerb der Selbstsucht und jede Gewaltsamkeit vollkommen unbekannt gewesen sei.[1]) Anderseits ist freilich all diesen Trägern der sozialen Romantik ein Zug gemeinsam, der uns von der Höhe der Utopie wieder in die rauhe Wirklichkeit zurückführt. Sie denken nicht daran, daß jener alte Urstand der Natur etwa auf einer höheren Stufe der Entwicklung wiederkehren könne. Man braucht nur die Namen so ausgeprägt sozialkonservativer Denker zu nennen wie Seneca und Tacitus, um sofort zu erkennen, wie wenig hier von einer sozialistischen Zielsetzung die Rede sein konnte. Das kollektivistische Ideal bleibt in diesen Kreisen — wenigstens soweit unsere Kunde reicht — ein Utopien, welches nicht sein *kann*, wenn es auch vielleicht sein *sollte*.

Der einzige Versuch zu einer Umsetzung der Utopie in die Wirklichkeit, von dem die Geschichte der sozialen Romantik der Gebildeten aus dem cäsarischen Rom etwas zu melden weiß, ist eine törichte Farce, deren Urheber übrigens nicht ein Römer, sondern

Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat.
Poena metusque aberant.

[1]) Annalen III 26: Vetustissimi mortalium nulla adhuc mala libidine sine probro scelere eoque sine poena aut coercitionibus agebant: neque praemiis opus erat, cum honesta suopte ingenio peterentur. Et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur. At postquam exui aequalitas et pro modestia ac pudore ambitio et vis incedebat, provenere dominationes.

ein Grieche war. Es ist die bekannte Geschichte von dem Neuplatoniker Plotin, der bei Kaiser Gallien (261—268) und dessen Gemahlin in hoher Gunst stand und auf diese Stellung den abenteuerlichen Plan gründete, das platonische Staatsideal — ob der Republik oder der Gesetze, wird nicht gesagt — in das Leben einzuführen! Eine angeblich schon einmal als (pythagoreischer?) Philosophenstaat bestehende, aber dem Untergang anheimgefallene Stadt in Campanien sollte wieder aufgebaut und vom Kaiser mit dem umliegenden Land ausgestattet werden. Die künftigen Bewohner der neuen Stadt sollten nach den Gesetzen Platos regiert werden und die Stadt Platonopolis heißen. Plotin selbst sollte mit seinen Freunden und Schülern seinen Wohnsitz daselbst nehmen.

Wir wissen nicht, wie sich der römische Imperator zu dem kindischen Projekt gestellt hat. Aber Plotins Schüler und Biograph Porphyrios, der die Geschichte völlig ernst nimmt, ist naiv und optimistisch genug, zu glauben, der Wunsch des Philosophen hätte sehr leicht in Erfüllung gehen können, wenn nicht die Mißgunst der Höflinge gewesen wäre, die aus Neid oder Furcht oder einem sonstigen schlechten Motiv das ganze schöne Projekt vereitelt hätten![1])

Doch sei dem, wie ihm wolle! Soviel ist jedenfalls gewiß, daß der Salonsozialismus der Modephilosophie unmöglich das letzte Wort einer Gesellschaft sein konnte, die den Druck der politischen, sozialen und ökonomischen Disharmonien von Generation zu Generation sich verschärfen sah und doch zugleich noch eine Fülle lebendiger Kräfte in sich barg, über die weder der dumpfe Pessimismus noch die gedankenlose Genußsucht der Zeit Gewalt genug gewonnen, um den Glauben an ein Ideal in ihnen zu ertöten.

Während in der erstickenden Atmosphäre des Absolutismus und Plutokratismus die soziale Romantik auf den Höhen der Gesellschaft zur leeren Spielerei entartete, während in den Boudoirs vornehmer römischer Damen Platos Republik als vermeintliches Evangelium der freien Liebe dem lüsternen Sensationsbedürfnis und zur Beschönigung des Lasterlebens emanzipierter Weiber dienen

[1]) Vita Plotini I 12.

mußte,[1]) hatte sich in den unteren Volksschichten des römischen Reiches längst eine Bewegung Bahn gebrochen, die von dem felsenfesten Vertrauen beherrscht war, daß es in der Tat einen Weg gebe, der die Menschen aus diesem Jammertal auf die lachenden Inseln der Seligen zurückführen könne! Hier erwachen die alten Träume von dem glücklichen Urstand des Menschen, von dem verlorenen und wieder zu gewinnenden Paradies zu neuem, eigenartigem Leben. Der Glaube an jene einst von Plato ersehnte „göttliche Fügung", an die Möglichkeit einer sozialen und sittlichen Wiedergeburt durch einen gewaltigen reformatorischen Genius vom Geschlechte der „Götter und Göttersöhne", er gewinnt hier leibhaftige Gestalt in den Herzen des Volkes. Und aus den Tiefen der Gesellschaft erwächst jene Gemeinschaft der Mühseligen und Beladenen, die in ihrer Weise wirklich bis zu einem gewissen Grade die durch eine Anschauungs- und Gefühlsweise, eine Meinung und Gesinnung, eine Absicht und ein Ziel ideell verbundene Masse darstellt, wie sie für Plato die Voraussetzung des sozialen Zukunftsstaates gewesen war. Auch war diese Masse in ihrer Verneinung der kranken Gesellschaft, in der Ausgestaltung des kollektivistischen Ideals zum Teil nicht weniger radikal. Die von mächtigen religiösen und sozial-ethischen Triebkräften mit unwiderstehlicher Gewalt in die Richtung nach diesem Ideal hineingedrängte Bewegung der Geister führt in der Vorstellung vom „tausendjährigen Reich" auf einen Höhepunkt des Utopismus, der unmittelbar an den sozialen Menschheitsstaat Zenos erinnert. Jahrhunderte hindurch bleibt in dieser Bewegung die sehnsüchtige Hoffnung lebendig auf einen gewaltigen, die Übel der Zeit an der Wurzel fassenden Eingriff, auf eine mächtige Katastrophe, welche das Reich der wahren Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit endlich doch noch zur Tat und Wahrheit machen werde!

[1]) Epiktet fragm. LIII (Dübner): *Ἐν Ῥώμῃ αἱ γυναῖκες μετὰ χεῖρας ἔχουσι τὴν Πλάτωνος πολιτείαν, ὅτι κοινὰς ἀξιοῖ εἶναι τὰς γυναῖκας.* Wozu Epiktet bemerkt: *τοῖς γὰρ ῥήμασι προσέχουσι τὸν νοῦν, οὐ τῇ διανοίᾳ ταὐδρός· ὅτι οὐ γαμεῖν κελεύων καὶ συνοικεῖν ἕνα μιᾷ εἶτα κοινὰς εἶναι βούλεται τὰς γυναῖκας, ἀλλ' ἐξαιρῶν τὸν τοιοῦτον γάμιον καὶ ἄλλο τι εἶδος γάμιον εἰσφέρων.*

Siebentes Kapitel.

Das Christentum.

Wer so den sozialen Utopismus als ein bedeutsames Element in dem Christentum der römischen Kaiserzeit anerkennt, braucht doch noch lange nicht mit der materialistischen Geschichtstheorie des Marxismus anzunehmen, daß das Christentum ursprünglich eine rein proletarische, d. h. lediglich auf den Klassenkampf und auf die Besserung der ökonomischen Lage gerichtete Bewegung gewesen sei.[1]) Die religiösen Grundgedanken des Christentums waren gewiß keine bloße Spiegelung sozialer Verhältnisse ins Transzendente, keine ideologische Umhüllung des ökonomischen, d. h. kommunistischen Sinnes der Klassenbewegung des jüdischen Proletariats. Auch war die „frohe Botschaft" des Evangeliums gewiß nicht nur ein proletarisches, d. h. von echt proletarischem Massenempfinden diktiertes Programm, das „die Grundsätze der neuen proletarischen Organisation enthielt", wie es der Parteitheoretiker der deutschen Sozialdemokratie seinen Gläubigen verkündet.[2]) Vielmehr wurzelt die Idee der Erlösung und die Botschaft von dem Anbruch einer neuen Weltperiode unter dem „Königtum Gottes", die Jesus der jüdischen Volksmythologie entnahm, in jener tiefgehenden, seit Jahrhunderten bei den Völkern des Orients und besonders bei den Juden verbreiteten Erlösungssehnsucht, der die gegenwärtige Welt so sehr der Herrschaft einer finsteren widergöttlichen Macht ausgeliefert erschien, daß man eine „Rettung" nur noch von einem wunderbaren, übernatürlichen Eingriff, von einem Erlösergott oder himmlischen Heiland erhoffte.[3])

---

[1]) Es ist ein starkes Mißverständnis, wenn Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv f. Sozialwissenschaft 1908 S. 16) behauptet, ich hätte das Christentum zu einer rein sozialen Bewegung machen wollen.

[2]) Kautsky, Die Entstehung des Christentums, 1908. Vgl. dazu meine Abhandlung „Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtschreibung" in meinem Buch Aus Altertum und Gegenwart, 1910[2], S. 346 ff.

[3]) Hausrath, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[4] 604, spricht geradezu von der „fieberhaften Spannung, mit der man hier

Allein so entschieden in dieser phantastischen Ideologie die mythisch-religiöse Denk- und Gefühlsweise des Orients zum Ausdruck kommt, so einseitig wäre es doch, die Erlösungssehnsucht und sämtliche Erlösungsreligionen, die sie erzeugt hat, einzig und allein aus religiösen Motiven zu erklären. In der Erlösungssehnsucht und dem Heilandsglauben spiegelt sich ja zugleich eine Stimmung wider, die an der Welt, wie sie nun einmal ist, verzweifelt; eine Hoffnungslosigkeit, die sich nicht allein aus der allgemein menschlichen Auflehnung gegen die Vernunftwidrigkeit einer Weltordnung erklärt, in der es, wie Hiob klagt, den Gottlosen gut und den Gerechten schlecht geht, sondern ganz wesentlich auch aus dem Druck, mit dem der Absolutismus im Staat und der Plutokratismus in der Gesellschaft auf den Massen lastete und jeden Gedanken an durchgreifende Änderungen auf dem Boden des Bestehenden aussichtslos erscheinen ließ. Wie hätte da der „Erlöser" für die Niedrigen und Armen stets nur ein religiöses Ideal sein können und nicht auch ein Befreier aus Not und Elend, aus den Disharmonien des Lebens?

In der Tat ist schon in der alttestamentlichen Predigt vom seligen Gottesreich diese Richtung auf das Soziale deutlich zu erkennen. Die Prophetie ist eine einzige furchtbare Anklage gegen die Mächtigen und Reichen, die „den Raub von den Armen in ihren Häusern haben,[1]) die das Volk zertreten und die Elenden zermalmen,[2]) die ein Haus an das andere ziehen und einen Acker zum andern bringen, bis daß sie allein das Land besitzen."[3]) Eine ausbeuterische Klassenwirtschaft, der auf der andern Seite eine ebenfalls schon in der prophetischen Literatur stark hervortretende anti-

damals einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte und dem Anbruch seines Reiches auf Erden entgegenharrte".

[1]) Jesaja 3, 14.

[2]) Ebd. 15. Vgl. den Weheruf des Jeremia 5, 27 über die Gier der Gewaltigen und Reichen, der „Fetten und Glatten".

[3]) Jesaja 5, 8. Vgl. Micha 2, 2: „Begehren sie Felder, so reißen sie (sie) an sich, oder Häuser, so nehmen sie sie weg."

kapitalistische Stimmung entspricht, für die der Name des Reichen an sich schon einen gehässigen Klang hat.[1])

Hat doch Jesaja kein Wort der Mißbilligung für den Jubel, mit dem nach seiner Ansicht die Elenden und Armen die Wegführung der Besitzenden in Feindesland begrüßen würden![2]) Daher ist auch die Katastrophe des Staates, die der Prophet verkündet, für ihn in erster Linie eine Katastrophe der Besitzenden. Er weidet sich förmlich an dem Gedanken, wie „die Vornehmen Israels hungern und seine Prasser vor Durst verschmachten werden,“[3]) wie „die großen und feinen Häuser öde stehen“[4]) und „die Stadt von den Füßen der Armen und den Tritten der Geringen zertreten wird“.[5]) Es ist eine radikale Ausgleichung aller Unterschiede.[6]) Wie der Herr die hohen Zedern des Libanon herabstürzt, so wird er die Tarsisschiffe (d. h. die nach dem Silberland gehenden großen Kauffahrteischiffe) der Reichen vernichten.[7]) Er wird über alles Stolze und Hohe und über alles Erhabene hinwegschreiten, auf daß es erniedrigt werde.[8]) Mit ingrimmiger Freude wird ausgemalt, wie es bei dieser allgemeinen Herunternivellierung der vornehmen Damenwelt ergehen wird, die in prunkvollen Toiletten in den Straßen Jerusalems einherstolziert:

„Der Herr wird die Scheitel der Töchter Zions kahl machen ... und wird ihr Geschmeide abreißen, die prächtigen Fußspangen und die Stirnbänder ... und die Armketten und die Kopfschleier ..., die Schrittkettchen und die Prachtgürtel und die Riechfläschchen ..., die Fingerringe und die Nasenringe, die Feierkleider ..., die Spiegel und die feinen Linnen und die Turbane usw.“[9])

---

[1]) Vgl. z. B. Micha 6, 12 „Das unheimliche Zeichen bösartiger sozialer Zerrüttung“, wie Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung S. 66, treffend bemerkt hat.

[2]) 29, 19. [3]) 5, 13.

[4]) 5, 9. [5]) 26, 6.

[6]) Vgl. auch Deuterojesaja 40, 29: Der Herr gibt „Kraft den Müden und dem Ohnmächtigen Stärke in Fülle“.

[7]) 2, 16 f. [8]) 2, 12 ff.

[9]) 3, 16 ff.

Nicht minder leidenschaftlich ist der Weheruf über die herrschende Klasse bei Ezechiel:

„Wehe den Hirten Israels, die sich selbst weideten. — Die Milch aßet ihr und mit der Wolle kleidetet ihr euch, das Gemästete schlachtetet ihr, aber die Schafe weidetet ihr nicht. — Und die Hirten sollen sich nicht fürder selbst weiden, sondern ich werde ihnen meine Schafe aus dem Rachen reißen, daß sie ihnen nicht mehr zum Fraße dienen. — Das Fette und Starke will ich vertilgen. — Ich will richten zwischen ... den Widdern und Böcken, ... zwischen fettem Lamm und magerm Lamm. Dieweil ihr mit Seite und Schulter wegdrängtet und mit eueren Hörnern stießet all die schwachen [Tiere], bis ihr sie hinausgetrieben hattet, so will ich nun meinen Schafen helfen, daß sie nicht fürder zur Beute werden sollen."[1])

„Empor mit dem Niedrigen und herunter mit dem Hohen",[2]) das ist auch hier das Fazit der prophetischen Verheißung.

Der ideale Zukunftsstaat aber, den die Prophetie erhofft, in dem eitel Freude und Wonne herrscht, wird der vollendete Sozialstaat sein. Es ist ein Zustand harmonischer Gemeinschaft alles Lebenden, wie es Jesaja in dem idealen Traumbild vom Gottesreich so wunderlieblich geschildert hat: wo „der Wolf beim Lamme weidet und der Panther sich beim Böcklein lagert, wo Rind und Löwe beieinander weiden; ein kleiner Knabe führet sie".[3]) — „Da wird mein Volk in Häusern des Friedens wohnen, in sicheren Wohnungen und in stolzer Ruhe."[4]) — Und alle Völker werden, überwältigt von dem Anblick dieses herrlichen Friedensreiches, ihre Schwerter zu Hacken schmieden und ihre Speere zu Rebmessern und werden teilnehmen an der Erkenntnis, die allein solches Glück verbürgt.[5]) Dazu kommen verlockende Bilder, in denen sich das selige Brudervolk Jahves auch als ein Volk der wirtschaftlich Freien und Gleichen darstellt. „Alle werden da eigene Häuser haben, Weinberge pflanzen und ihre Früchte genießen."[6]) Oder, wie es

[1]) Ez. 34, 3 ff.
[2]) Ebd. 21, 31.
[3]) 11, 6.
[4]) 32, 8.
[5]) 2, 2 ff.
[6]) Deuterojesaja 65, 21.

Micha formuliert: „Es wird ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen.“[1]) Und zwar sollen, wie es Ezechiel in seiner Idealschilderung des Zukunftsstaates verheißt, die Landanteile aller gleich und als „Erblos“ unverlierbar sein.[2]) Der Traum Leo Tolstois!

Kein Wunder, daß bei dieser antiplutokratischen, um nicht zu sagen proletarischen Stimmung der Prophetie im Grunde nur noch die Kleinen und Niedrigen als Anwärter auf den Gottesstaat in Betracht kommen. „Jahve hat mich gesalbt“. — heißt es bei Deuterojesaja, — *um den Elenden frohe Botschaft zu bringen*; er hat mich gesandt, die gebrochenen Herzens sind, zu *verbinden*.“[3]) In dem großen Zusammenbruch, der dem Heil vorausgeht, soll nach der Prophezeiung des Zephania von den Reichen überhaupt nichts übrig bleiben, sondern nur „demütiges und geringes Volk“.[4]) Denn „vernichtet ist die gesamte Kaufmannschaft (wörtlich: das gesamte Volk Kanaans), *vertilgt sind alle, die sich mit Geld schleppen*.“[5]) Die „Elenden im Lande“ sind es, denen die Verheißung gilt und denen die Erlösung winkt.[6]) In der Tat und Wahrheit ein Evangelium der Armut!

Und diese Auffassung ist auch in der Folgezeit lebendig geblieben. „Die Elenden werden essen und satt werden“, heißt es bei dem Psalmisten,[7]) für den arm und fromm einerseits und reich und Sünder anderseits sozusagen identische Begriffe sind. Die *Armen* sind ihm die Erwählten, denen Gott Recht schaffen wird. Und nicht sehr lange vor der Zeit Jesu ist noch in einer apokalyptischen Schrift, die später bei den Christen in hohem Ansehen stand, ein Weheruf gegen die Reichen ergangen, ebenso leidenschaftlich wie der der Propheten.[8])

Das ist die Vorstellungswelt, die für Jesus von Nazareth göttliche Offenbarung war, und in der seine eigenen Träume von

---

[1]) 4, 4. [2]) 47, 14. [3]) 61, 1.
[4]) 3, 12. [5]) 1, 11. [6]) 2, 3.
[7]) 22, 27.
[8]) In dem Buch Henoch c. 94, 97—100 u. 102 ff.

dem bevorstehenden Zusammenbruch und dem Kommen des Gottesreiches wurzelten. Es ist daher gewiß in seinem Sinne gedacht, wenn ihn das Lukasevangelium die Jünger glücklich preisen läßt, weil sie mit ihren Augen sehen würden, was die Propheten vergebens zu sehen wünschten[1]) und was ja auch — wie wir hinzufügen dürfen — das eigene Zukunftsideal dieser Proletarier war. Wie konnte da für ihn, der als Proletarier zu Proletariern redete, die Zukunftserwartung ausschließlich auf einen ethisch-religiösen Idealzustand gerichtet sein, nachdem sein Gott selbst durch die Propheten verkündet hatte, daß die Güter der Erlösung eben nicht rein innerliche, sondern zugleich auch im eminenten Sinne soziale Güter sein würden?

In der Tat hat sich auch Jesus keineswegs bloß wegen ihrer größeren Empfänglichkeit für die Heilsbotschaft an die Armen gewendet. Der Mann, der das Wort gesprochen hat: „Kommt her zu mir, die ihr Mühe habt und Lasten tragt; ich will euch ein Aufatmen verschaffen", — der hat Not und Elend in innerster Seele mitempfunden; wie denn auch das Evangelium von ihm sagt: „Da er die Massen sah, erbarmte es ihn ihrer, daß sie mißhandelt und preisgegeben waren, wie Schafe die keinen Hirten haben". Es ist dieselbe Stimmung, aus der heraus Ezechiel geschrieben hat, dasselbe Bild, in dem sich hier wie dort die Not des Volkes darstellt. Kein Wunder, daß die frohe Botschaft, die Jesus diesen Massen brachte, mit psychologischer Notwendigkeit in demselben Sinn zugleich zu einem sozialen Evangelium wurde, wie in der Prophetie seiner alttestamentlichen Vorbilder,[2]) daß auch Jesus wie sie „auftrat als Messias des armen Mannes".[3]) Oder ist es keine Klassenbotschaft, wenn Jesus den Jüngern des Johannes verkünden läßt: „Gehet hin und saget: den Armen wird das

[1]) Luc. 10, 24. Vgl. Matth. 5, 17.

[2]) Kein Mensch denkt eben vollkommen abstrakt, sondern mehr oder minder auch aus seinem Milieu heraus.

[3]) Nach der treffenden Bemerkung von Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller Bd. 1, 1908, S. 40.

Evangelium gepredigt"?[1]) Und wurde nicht durch dies Evangelium die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung an der Wurzel getroffen? Seit Jesus den Satan wie einen Blitz hatte vom Himmel fallen und die Dämonen vor seinem Wort hatte entweichen sehen, bestand für ihn kein Zweifel mehr, daß der erste Akt des großen Zusammenbruchsdramas bereits begonnen hatte, und daß noch seine eigenen Zeitgenossen „alles erfüllet" sehen würden. An den „Wundern", zu denen er sich befähigt glaubte, erkannten er und die Seinen das Morgenrot der neuen Zeit.[2]) Was bedeuteten angesichts dieses ungeheuren Zusammenbruches alles Bestehenden wirtschaftliche Bedürfnisse und wirtschaftliches Zweckstreben? Hier galt nur noch eines: bereit zu sein für den großen Tag und die Seele innerlich frei zu machen von allem, was diese Bereitschaft gefährden konnte. Und Jesus zögerte in der Tat nicht, in diesem Sinne Forderungen zu erheben, deren Radikalismus geradezu die Lebensbedingungen der Volkswirtschaft in Frage stellte. Warum für den morgenden Tag sorgen,[3]) wenn die Gottesherrschaft unmittelbar bevorstand?[4]) Warum da Schätze sammeln, die Motten und Rost fressen?[5]) Warum seine Scheunen vergrößern, um Vorräte für eine lange Zukunft zu haben?[6])

Es ist eine Anschauungsweise, die den Boden der Wirklichkeit völlig unter den Füßen verloren hat.[7]) Denn da nun einmal

[1]) Matth. 11, 4. Was gegen diese Auffassung die Mithrasreligion beweisen soll, auf die mich Troeltsch a. a. O. S. 18 verweist, ist mir unklar. Ist denn Mithras den Armen gepredigt worden?

[2]) Marc. 13, 30 u. 33 ff.; Matth. 16, 28; Luc. 21, 28.

[3]) Matth. 6, 25, 33; Luc. 12, 22, 29 u. 18, 8.

[4]) Matth. 24, 43. [5]) Matth. 6, 19.

[6]) Luc. 12, 16, der allerdings zugleich die Absicht des Erbauers betont, ein Genußleben zu führen. Aber ist nicht die „Thesaurierung" an sich schon vom Standpunkt des Evangeliums aus verwerflich?

[7]) Daher ist es auch selbstverständlich, daß wir bei Jesus „kein Streben nach Emporhebung und Emporentwicklung der Gedrückten und Zurückgebliebenen finden", daß „jedes Programm der sozialen Erneuerung fehlt", worauf Troeltsch a. a. O. S. 15 mir gegenüber so großes Gewicht legt. — Angesichts des bevorstehenden Zusammenbruchs wäre es absurd gewesen, ein

Herrschaft über die Materie, über die Sachenwelt allgemein menschliches Bedürfnis ist, so ist das rationelle wirtschaftliche Handeln und das spezifische Streben des wirtschaftenden Menschen naturgemäß auf Vermögenserzeugung gerichtet, ist „desire of wealth" und Befolgung des Sparprinzips, dem recht eigentlich die Absicht zugrunde liegt, bei der Verfolgung der Gegenwartszwecke stets zugleich Mittel für die unberechenbaren künftigen Zwecke und Bedürfnisse übrig zu behalten. Auch hier gilt das Wort „in Bereitschaft sein ist alles".[1]) Eine Bereitschaft völlig unvereinbar mit der Bereitschaftsforderung der Botschaft vom Gottesköngtum, die den wirtschaftlich rechnenden Menschen und sein Streben nach „Thesaurierung" verurteilte, weil „da, wo unser Schatz ist, auch unser Herz" sein müsse.[2]) Dieselbe unzulässige Verallgemeinerung, die später im Timotheosbrief wiederkehrt, wo schon das bloße „Reichwerdenwollen" (*βούλεσθαι πλουτεῖν*) verworfen wird, weil es den Menschen in Versuchung und Sünde, in Verderben und Verdammnis führe, weshalb man sich begnügen solle, wenn man nur Nahrung und Kleidung habe![3])

Als ob es nicht tief innerlich berechtigt und im Interesse der Kulturentwicklung der Menschheit durchaus notwendig wäre, daß der Mensch über dieses Mindestmaß hinausstrebt und gerade nach dem entgegengesetzten Grundsatz handelt: superflu chose tant necessaire! Die für die Menschheit wertvollsten Leistungen, die geistigen Tätigkeiten höherer Art sind durch einen gewissen Wohlstand bedingt, der dem intellektuell Arbeitenden die Sorge für das tägliche Brot abnimmt. Eine Tatsache, die nur ein einseitig prole-

solches Programm aufzustellen; ganz abgesehen davon, daß der Glaube an die Möglichkeit einer „sozialen Erneuerung" auf dem Boden des bestehenden Staates an sich schon eine Torheit gewesen wäre. Hier konnte in der Tat nur ein „Wunder" helfen.

[1]) Nach der treffenden Bemerkung von Dietzel, Theoretische Sozialökonomik I S. 178.

[2]) Matth. 10, 34: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.* Vgl. Luc. 12, 34.

[3]) I Tim. 6, 7. Vgl. Luc. 6, 12.

tarischer, gegenüber dem Bildungsinteresse indifferenter Standpunkt[1]) und ein religiöser Optimismus ignorieren konnte, der die tägliche Nahrung allen, „die darum bitten", ebenso gesichert glaubte, wie den Vögeln unter dem Himmel.

Freilich ist auf der anderen Seite ebenso klar, daß der „Erwerbstrieb", das Streben, mehr zu haben, als andere, das als eine psychische Triebkraft ersten Ranges das ganze Wirtschaftsleben beherrscht,[2]) nicht vereinbar war mit der Selbstentäußerung, welche die vollkommene Bereitschaft der Seele für das Gottesreich forderte, und mit der absoluten Liebesgemeinschaft, welche alle „Kinder Gottes" gewissermaßen zu „einem Leib" verbinden sollte. Wer stets der Abrechnung vor dem kommenden Messias gewärtig ist, der zerreißt seine Schuldbücher; er leiht, daß er „nichts dafür hoffet",[3]) er „gibt jedem, der ihn bittet".[4]) Eine „sorglose königliche Freigebigkeit",[5]) die dem einzelnen jede Ansammlung von Kapital auf die Dauer unmöglich machen würde. Wenn daher Hausrath von diesem „Messias des Proletariats" gesagt hat: „Er führte die Sache der Armen gegen die Reichen mit einer Entschiedenheit, die an Kommunismus streift," so ist das eher zu wenig, als zu viel gesagt.[6])

Denn wer die letzten Konsequenzen dieses radikalen Liebesgebotes zieht, wie es z. B. das Hebräerevangelium tat,[7]) der darf

[1]) Ein Indifferentismus, der freilich auf dem Boden der jüdischen Halbkultur nahelag.

[2]) Dieses „Kaufen und Verkaufen, Pflanzen und Bauen", wie es Luc. 17, 28 Jesus verächtlich nennen läßt und wie es nach ihm neben „Essen und Trinken, Freien und sich freien lassen" den Lebensinhalt der Menschen des Mythus vor der „Sintflut" und der Bewohner Sodoms vor dessen Katastrophe gebildet haben soll.

[3]) Luc. 6, 35.

[4]) Matth. 5, 42; Luc. 6, 30.

[5]) Wie es Wernle nennt, Die Anfänge unserer Religion, 1904, S. 54. Übrigens hat selbst der asketische heilige Hieronymus das wirtschaftsethische Prinzip Jesu als „difficile, durum et contra naturam" bezeichnet. Ad Hedibiam c. 1.

[6]) a. a. O. S. 43.

[7]) Nach Origenes Comment. in Matth. 15, 14.

selber nichts mehr besitzen, solange überhaupt noch ein Bruder darbt. Und in der Tat hat ja schon der ausgesprochen sozialistisch denkende Verfasser des Lukasevangeliums das, was bei Matthäus als die Leistung eines „vollkommenen" Christen bezeichnet wird:[1]) „Verkaufe was du hast, und gib es den Armen", durch Jesus als allgemein verbindliche Liebespflicht verkündigen lassen;[2]) und es ist sehr wohl möglich, daß er hier Jesus nicht, wie man gewöhnlich annimmt, seine eigene Meinung untergeschoben hat. Denn in dem entsprechenden älteren Bericht bei Markus wird der Verkauf der Habe und die Verteilung des Erlöses unter die Armen dem Reichen geradezu als Bedingung für die Zulassung zum Gottesreich gesetzt,[3]) so daß seine Weigerung als ein förmlicher Verzicht auf dasselbe erscheint. Eine Ansicht, die offenbar auch den Gleichnissen von dem Schatz im Acker und von der Perle des Kaufmanns zugrunde liegt, deren Pointe eben die ist, daß der glückliche Finder alles verkauft, was er besitzt, um Acker und Perle zu gewinnen.[4]) Was konnte man auch angesichts des bevorstehenden Zusammenbruches Besseres tun, wenn man sich einen „Schatz im Himmel" sichern wollte, wie es Jesus bei Markus als Folge einer solchen Handlungsweise verspricht?[5])

Auch würde ein solcher Radikalismus durchaus dem leidenschaftlichen Eifer entsprechen, mit dem Jesus nach der Tradition bei Matthäus[6]) sein soziales Liebesgebot verkündet haben soll. Das Weltgericht, das er von dem Gottesköngitum erwartet, erscheint hier nicht als ein Gericht über Glaubensmeinungen, sondern über das soziale Verhalten! Alle, die es versäumten, den Hungrigen zu speisen, den Durstigen zu tränken, den Fremdling zu herbergen,

[1]) 19, 21.

[2]) 12, 33. Geht doch dieses Evangelium sogar so weit, Jesus die Forderung in den Mund zu legen: „Wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht wieder!" 6, 30.

[3]) 10, 17: *τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω.*

[4]) Matth. 13, 44 ff. Ich teile in diesem Punkt die Ansicht von Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, 1909, S. 169.

[5]) 10, 21. [6]) 25, 21.

den Nackten zu kleiden, sollen verflucht sein und in das ewige (!) Feuer geworfen werden, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln, während die „Gerechten", die der Liebespflicht genügten, das ewige Leben haben werden. Ewige Höllenpein für unsoziales Verhalten, wer möchte den Gedanken in seiner ganzen Furchtbarkeit ausdenken! Das Schlimmste, was ein proletarischer Fanatismus den Besitzenden jemals angetan, bedeutet nichts gegenüber der Furchtbarkeit dieser Drohung, die so recht der heißen Leidenschaftlichkeit entspricht, die dem Jesus des Evangeliums auch sonst — man denke z. B. an seine schroffe Absage gegen die eigene Mutter und die leiblichen Geschwister![1]) — keineswegs ganz fremd ist.

Wenn nun aber die Predigt vom Gottesköngitum und der von ihr geforderte Liebeskommunismus von den Besitzenden den Verzicht auf rationelles, wirtschaftliches Handeln bedeutete, also Unmögliches von ihnen verlangte, so ist es begreiflich, daß diese Predigt gerade bei ihnen meist tauben Ohren begegnete. Dem Proletarier konnte ja eine Lehre leicht einleuchten, die die moralische Existenzberechtigung nicht nur des großen Wohlstandes, sondern jedes Wohlstandes überhaupt in Frage stellte. Wer aber etwas zu verlieren hatte und nicht die apokalyptische Illusionsfähigkeit besaß, wie der Zimmermann von Nazareth, der konnte unmöglich sein Leben in dem Grade auf die Illusion stellen, wie dieser.

Es war daher ganz folgerichtig gedacht, wenn sich Jesus angesichts dieser psychologischen Unmöglichkeit in wehmütigen Klagen erging, wie schwierig, wenn nicht unmöglich es sei, daß die, „die das Geld haben" (οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες, also nicht bloß die „Reichen"!) in das Reich Gottes kommen.[2]) Von seinen Voraussetzungen aus war es in der Tat leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe;[3]) nur daß er freilich für ein subjektives Verschulden nahm, was bis zu einem gewissen Grade wenigstens eine

[1]) Marc. 3, 31 ff. Wenn dies nicht im Hinblick auf Deuteron. 33, 9 erfunden ist.

[2]) Matth. 10, 23.

[3]) Ebd. 10, 25.

objektive Unmöglichkeit war. Während die Besitzenden und Gebildeten mit Recht bezweifelten, daß er der Bringer des messianischen Reiches sei, meinte er, sie könnten das „Wort vom Gottkönigtum“[1] eben nicht verstehen; und über ihre zum Teil doch sehr berechtigten und mit dem Liebeskommunismus unvereinbaren ökonomischen, sozialen, ja ethischen Interessen[2] geht er ohne weiteres mit der Behauptung hinweg, daß bei ihnen die Sorge dieser Welt und die Betörung durch den „Reichtum“ das Wort erstickt habe,[3] daß hier das Wort unter die Dornen gesät sei und daher keine Frucht bringen könne.

So wie der Durchschnitt der Menschen ist, enthält ja die Klage Jesu über die Herzensverhärtung der Plutokratie in gewissem Sinne eine tiefe Wahrheit. Und es war eine Tat von welthistorischer Tragweite, daß sich hier aus den Tiefen des Volkes eine mächtige Stimme gegen die Anhäufung von Geld und Gut in den Händen einer macht- und genußgierigen Minderheit erhob und mit beispielloser Eindringlichkeit der Welt die Lehre ins Gedächtnis zurückrief, daß alles Eigentum als ein zur Verwaltung anvertrautes Gut zu gelten habe, dessen Verwendung an sittliche Normen gebunden ist, daß der Besitz nicht der Wertmesser des Menschen sein darf, daß Besitz und Erwerb ihre Grenzen an der Wohlfahrt des ganzen Volkes finden müssen. Allein all das kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kampf, den hier prophetische Begeisterung gegen den „Reichtum“ führte, nach dem bekannten psychologischen Gesetz der spezifischen Übertreibung in der Negation viel zu weit ging und zu weit gehen mußte.

[1] Den *λόγος τῆς βασιλείας*, Matth. 19, 19.

[2] Man denke sich in die Lage einer Familie hinein, deren Ernährer von dem Zusammenbruchswahn erfaßt worden wäre und durch Erfüllung der genannten Forderungen die ganze Familie ruiniert hätte! Was hätten wohl Frau und Kinder gesagt, wenn der „reiche Mann“ des Markusevangeliums wirklich all sein Hab und Gut verkauft und den Erlös den Armen geschenkt, sie selbst aber dem Elend preisgegeben hätte?

[3] Matth. 19, 22: . . . *ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συνπνίγει τὸν λόγον.*

Der Standpunkt Jesu bedeutet eine grundsätzlich feindliche Stellung nicht bloß gegen den extremen Kapitalismus, sondern gegen den „seelenbetörenden" Wohlstand an sich, den man nach seiner Ansicht nicht erwerben kann, ohne an der Seele Schaden zu nehmen. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon":[1]) ein Satz, der nicht bloß für diejenigen gilt, die ihr Herz an die materiellen Güter hängen, sondern für alle, die es nicht lassen können, im Gegensatz zu der „Gerechtigkeit Gottes"[2]) ökonomisch und daher auch „kapitalistisch" zu rechnen und „Schätze", d. h. Kapital, zu sammeln.[3]) Daher entspricht es gewiß auch wieder ganz dem Sinn und Geist Jesu, wenn ihn Lukas von dem „ungerechten Mammon" oder dem „Mammon des Unrechtes" reden läßt.[4]) Denn vom Standpunkt des Liebeskommunismus aus liegt es im Wesen des Reichtums, auf den sein Besitzer nicht verzichtet, daß er an sich böse, d. h. „ungerecht", ist.[5]) Und der dreifache Weheruf über die Reichen und „Satten", den Lukas in seiner Version der Bergpredigt dem Heiland in den Mund legt,[6]) entspricht dieser Anschauungsweise durchaus.

Je schroffer sich aber diese ausgeprägt antikapitalistische Stimmung und einseitige Betrachtung der Dinge von unten her gegen die Besitzenden wandte, je weniger sie den Lebensbedingungen von Besitz und Bildung[7]) gerecht zu werden vermochte, um so entschiedener

[1]) Matth. 6, 24.

[2]) Matth. 6, 33.

[3]) Das θησαυρίζειν θησαυρούς Matth. 6, 19, das gerade damals bei der geringer entwickelten Kreditwirtschaft eine wirtschaftliche Notwendigkeit ersten Ranges war.

[4]) τῆς ἀδικίας Luc. 16, 9 u. 13.

[5]) Etwa wie für Jakob Burckhardt „die Macht an sich böse" ist.

[6]) 6, 24.

[7]) Die Einseitigkeit dieser Auffassung von unten zeigt sich eben auch gegenüber den Gebildeten, den „Weisen und Klugen", denen nach der Ansicht des Matthäusevangeliums 11, 25 Gott das verborgen hat, was er den „Einfältigen" (νήπιοι) geoffenbart. (Das Königtum Gottes.) Vgl. Luc. 10, 21. Da die „Einfältigen" meist Arme sind, so wird diese göttliche Bevorzugung eben auch wieder eine solche der Armen.

wurde die an sich religiöse Botschaft vom Reiche Gottes zugleich zu einem sozialen Klassenevangelium. Eine Wendung, die ihren klassischen Ausdruck gefunden hat in dem Gleichnis des Lukasevangeliums von dem Mann, der ein großes Gastmahl bereitet, und als er von den zuerst Geladenen unter Berufung auf ihre Geschäfte lauter Absagen erhält,[1]) voll Ingrimms zu seinem Diener sagt: „Gehe aus auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden herein" — „Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde" — „Ich sage euch aber, daß jene Geladenen nimmer meine Gäste sein werden".

Es liegt daher durchaus in der Richtungslinie dieser Auffassung und erklärt sich nicht bloß aus besonderen „ebjonitischen" Neigungen, wenn die leidenschaftliche Drohrede gegen die Reichen, die das Christentum mit dem Jakobusbrief in seine kanonischen Schriften aufgenommen hat, triumphierend ausruft: „Hat nicht Gott erwählt die Armen auf dieser Welt, die an Glauben reich sind und Erben des Reiches?"[2]) „Sind es es nicht die Reichen, die Gewalt an euch üben und euren guten Namen verlästern, nach dem ihr genannt seid?" — „Wohlan nun ihr Reichen, weinet und heulet über euer Elend, das über euch kommen wird. Euer Reichtum ist vermodert und eure Gewänder sind Mottenfraß geworden."[3]) — Mit unverhohlener Genugtuung erfüllt den Prediger der Gedanke, „daß der Reiche in seinem Grabe verwelken muß, wie Gras und Blume".[4])

Eine ähnliche Philippika gegen die Reichen, die „arm vor Gott" sind, richtet der Verfasser des sogen. „Hirten des Hermas", ein Deklassierter, der, weil er arm ist und seitdem er arm geworden ist, sich als ein besonders Begnadigter fühlt.[5]) Er vergleicht die

[1]) 14, 16 ff. Der erste sagt: Ich habe einen Acker gekauft und muß ihn besehen, der zweite: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft, usw. Eine Motivierung, die doch sehr dafür spricht, daß das Gleichnis sich ursprünglich auf die Unempfänglichkeit der Besitzenden bezog, nicht auf die der Juden im Gegensatz zu den Heiden.

[2]) 2, 5 ff. [3]) 5, 1 f. [4]) 1, 10 f.

[5]) Vis. 3, 1, 2 u. 6, 7.

Kirche mit einem Turmbau und die Reichen mit runden Steinen, die erst behauen werden müssen, damit sie in den Bau der Kirche hineinpassen, d. h. der Reichtum, der sie betört, muß „beschnitten" werden.[1]) Eine Beschneidung, die soweit geht, daß der Verfasser von den Besitzenden geradezu verlangt, sie sollten, weil „in der Fremde weilend", nicht mehr erwerben, als das, was gerade für den Unterhalt ausreicht.[2]) „Euren Reichtum und all eure Bemühungen wendet auf solche Felder und Häuser, die ihr von Gott empfangen habt, d. h. auf die Armen, Witwen und Waisen. Denn zu dem Zweck hat euch der Herr Reichtum verliehen, daß ihr solche Dienste leistet.[3])" Der Besitzende, der diese absolute Opferbereitschaft verweigert, verhält sich zum Armen wie die Ulme, (ein unfruchtbares Holz!) zur Rebe, die allein Früchte trägt.[4]) Und diese Verbindung des Begriffes „reich" und „unfruchtbar" kehrt dann bei den Wortführern des Christentums immer wieder.[5])

Ja ein Eiferer wie Tertullian ist geradezu der Ansicht, Christus habe einen wahren „Abscheu gegen den Reichtum", (fastidium opulentiae) gelehrt. Eine Ansicht, die die Manichäer bis zu der Behauptung gesteigert haben, Reichtum, Gold und Silber gehörten dem Teufel! Nach Tertullian soll Jesus stets die Armen gerechtfertigt haben, während er die Reichen im voraus verdammt habe.[6]) Gott nennt er einen „Verächter der Reichen und Anwalt der Armen".[7]) Denn „die Niedrigen stehen in größerem Ansehen

[1]) Vis. 3, 6, 5: *ὅταν περικοπῇ αὐτῶν ὁ πλοῦτος ὁ ψυχαγωγὸν αὐτούς.* Vgl. Sim. 1, 6 und dazu Otto Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908, S. 22.

[2]) Sim. 1, 6.

[3]) Ebd. 1, 8 f.

[4]) Ebd. 2, 3: *ἡ ἄμπελος αὕτη καρπὸν φέρει, ἡ δὲ πτελέα ξύλον ἄκαρπόν ἐστιν.*

[5]) Vgl. z. B. die Art und Weise, wie Cyprian De op. et eleemos. c. 12 von der sterilitas et infelicitas der Reichen spricht, oder der christliche Dichter Commodian (3. Jahrh.) von dem jetzt „unfruchtbaren" Reichen, u. dgl. m.

[6]) De patientia c. 7: semper pauperes iustificat, divites praedamnat.

[7]) Adv. Marc. 4, 15: divitum aspernatorem, mendicorum advocatorem.

bei ihm“[1]) — „Das Himmelreich gehört den Armen, nicht den Reichen.“[2])

Wird doch der Besitzende schon dann, wenn er etwa von einem Armen für ein Darlehen Zins nimmt, als „Menschenfeind“ und Räuber hingestellt![3]) Er handelt „gegen die Natur“, wenn er „Frucht von Erz und Gold, den unfruchtbaren Stoffen, sucht“.[4]) Die echt antike Lehre von der „Unfruchtbarkeit“ des Geldes, in der das Christentum eine willkommene Stütze für seine eigene Wirtschaftsethik fand. Wer Zins nimmt, der ist nach Gregor von Nazianz ein „Ausbeuter der Not des Armen“. Er „sammelt, wo er nicht ausgestreut, und erntet, wo er nicht gesäet hat“.[5]) — „Zins nehmen“ — sagt Basilius d. Gr. — „heißt meist nichts anderes, als aus dem Mißgeschick des Armen ein Vermögen sammeln. Man wünscht den Mitmenschen geradezu Not und Armut, um für sich daraus Gewinn zu ziehen.“[6]) Es ist, wie Ambrosius sagt, eine Plünderung unter dem Schein der Hilfe.[7])

Dieselben Anklagen werden gegen den Handel erhoben. Ja Tertullian meint sogar, wenn die Habsucht nicht wäre, würde man des Handels überhaupt nicht bedürfen![8]) Und andere verwerfen wenigstens jede Erwerbs- und Handelstätigkeit, deren Endziel „Bereicherung“ und nicht bloß die Beschaffung des zum Lebensunterhalt Notwendigen ist.[9]) Was über dieses Maß hinausgeht, gehört

[1]) Ad uxor. 2, 8: Qua penes Deum maior est contemplatio mediocrium.

[2]) a. a. O. . . . pauperum sunt regna coelorum, quia divitum non sunt.

[3]) *μισάνθρωπος* bei Gregor von Nyssa Contra usur. 10.

[4]) *ἀγόνων ὑλῶν* ebd. 32.

[5]) Or. 16, 18.

[6]) Hom. in ps. 14.

[7]) De Tob. 3, 11. Vgl. auch Hieronymus in Ez. 18, 5 ff. Nach Augustin in ps. 128, 6 ist das Zinsgeschäft eine ars nequitiae, nach Leo I jeder Menschlichkeit bar (omni caret humanitate) Sermo 17 (16), 2 f.

[8]) De idololatria c. 11.

[9]) Vgl. Brentano, Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. (Phil.hist. Sitzungsber. der Münchener Akad., 1902, S. 160 ff.).

von Rechts wegen den Armen. „Wenn du mehr hast, als du zu Nahrung und Kleidung bedarfst, so gib es weg und für so viel erachte dich als Schuldner," sagt Hieronymus;[1]) und noch schärfer Augustin: „Wer Überflüssiges besitzt, usurpiert das Eigentum anderer."[2]) — „Es ist an sich ein Unrecht, wenn man besitzt und ein anderer nicht, wenn man Überfluß hat und ein anderer Mangel."[3]) Daher ist es nach der Ansicht des Johannes Chrysostomos gar nichts Großes, wenn man nur die Hälfte seines Vermögens opfert.[4]) Denn eigentlich müßte man ja alles hergeben, was man erübrigen kann. „Der Reiche ist nur Verwalter der Gelder, die von Rechts wegen unter die Armen verteilt werden sollten. Die Reichen haben das Gut der Armen inne, selbst dann, wenn sie nur das väterliche Erbteil übernahmen." Es ist Raub, wenn sie das Liebesgebot des Evangeliums nicht erfüllen.[5]) Vergleicht einen solchen Sünder doch Basilius geradezu mit einem Mann, der im Theater einen Platz eingenommen hat und nun alle später Eintretenden wegdrängt in der Meinung, daß das, was allen zum Gebrauche offensteht, ihm besonders angehöre!

„So nehmen die Reichen das, was gemeinsam ist, im voraus in Besitz und maßen es sich als Eigentum an, nur weil sie es früher erhielten."[6]) „Bist du nicht ein Räuber, da du, was du zur Austeilung empfingst, dir als Eigentum anmaßest? Dem Hungrigen gehört das Brot, das du behältst, dem Nackten der Mantel, den du bewahrst, ... dem Dürftigen das Silber, das du vergraben hältst. Daher tust du so vielen Menschen unrecht, so vielen du geben könntest."[7]) — „Wir machen uns die Dinge zu eigen, die gemeinschaftlich sind; wir besitzen für uns allein das, was der Gesamtheit gehört."[8])

[1]) Ad Hedibiam c. 1.

[2]) Res alienae possidentur, cum superflua possidentur. In ps. 147, 12.

[3]) Fortassis ea, quae acquisisti, de iniquitate acquisisti; aut fortasse ea ipsa est iniquitas, quia tu habes et alter non habet, tu abundas et alter eget. In ps. 48, sermo 1, 12.

[4]) In Matth. hom. 64, 3 u. 66, 4.

[5]) De Laz. hom. 2, 4.

[6]) *τὰ γὰρ κοινὰ προκατασχόντες ἴδια ποιοῦνται διὰ τὴν πρόληψιν.* In Luc. 12, 18. 7.

[7]) Ebd.

[8]) *Ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν λιμῷ* c. 8. *Ἡμεῖς δὲ ἐγκολπιζόμεθα τὰ κοινά, τὰ τῶν πολλῶν μόνοι ἔχομεν.*

Selbst die pflichtgemäße Fürsorge für Weib und Kind wird von diesem Doktrinarismus beiseite geschoben. Man soll sein Vermögen, meint Cyprian, nicht für seine Erben aufbewahren, sondern durch Freigebigkeit gegenüber den Armen „Gott überantworten"; das sei die treueste Fürsorge für die Kinder, wenn man mehr auf ihr himmlisches, als ihr irdisches Erbteil bedacht sei.[1]) Und Salvian bezeichnet es geradezu als eine Versündigung an dem Gebot Jesu, wenn man sein Vermögen noch nach dem Tod in Kindern und Verwandten besitzen wolle![2]) Ein religiöser Aberwitz, der Familie, Eigentum und Erbrecht schwer gefährdet und in der Tat über viele Familien Leid und Kummer gebracht hat. Es ist daher bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte gar nicht so unberechtigt, wenn man diese Angriffe christlicher Kirchenväter auf das Erbrecht mit der in Lassalles „System der erworbenen Rechte" ausgesprochenen Ansicht verglichen hat, daß unser Erbrecht ein einziges großes Mißverständnis sei.[3])

Auch ist es angesichts solcher Verirrungen kein Wunder, wenn die Kritik des Besitzes und der Besitzenden immer wieder zu dem Ergebnis kommt, das Johannes Chrysostomos im Hinblick auf den „Mammon des Unrechts" bei Lukas in die Worte zusammengefaßt hat: „Ohne Ungerechtigkeit kann man nicht reich werden"; und „es ist unmöglich, unmöglich ist es, in Ehren reich zu sein".[4]) „Der Reiche ist entweder ungerecht oder eines Ungerechten Erbe" lautet eine Lieblingssentenz des Hieronymus, die er damit begründet, daß aller Reichtum durch Ungerechtigkeit gewonnen wird, weil er ein Raub an anderen ist![5]) Die Ansammlung von Kapital sei nur möglich zum Schaden und Unglück anderer![6])

[1]) Cyprian a. a. O. c. 19. [2]) De avaritia 2, 48.

[3]) Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, 1903, S. 63.

[4]) In ep. 1 ad Tim. hom. 12, 4 u. 12, 3.

[5]) Quia omnes divitiae dum alios spoliant, iniquitate pariuntur. In Mich. 6, 10 ff. Das antike Seitenstück zu dem modernen: „Eigentum ist Diebstahl".

[6]) Nisi cum alterius damno et malo pecuniae alteri non coacervantur. In Is. 33, 13 ff. Vgl. 1, 23.

Der Satz „dives aut iniquus aut iniqui heres“ hat für uns noch eine besondere Bedeutung, weil ihn Hieronymus als weitverbreitete Zeitansicht (vulgata sententia) und zugleich als einen Ausspruch der heidnischen Sozialphilosophie bezeichnet, dem er wegen seiner tiefen „Wahrheit“ vollinhaltlich zustimmt.[1]) Wir sehen nämlich auch hier wieder, daß sich mit den religiösen Motiven der antikapitalistischen Anschauung der christlichen Wortführer doch auch noch andere, soziale Beweggründe verbanden, wie sie sich ja bei der zunehmenden plutokratisch-proletarischen Spaltung der Kaiserzeit ganz von selbst aufdrängen mußten. Wenn auch durch den Cäsarenstaat das republikanische Ausbeutungssystem im allgemeinen beseitigt worden war und die lange Friedensära einen mächtigen wirtschaftlichen Aufschwung ermöglicht hatte, so hat das doch auf die Dauer zu einer befriedigenden Gestaltung der sozialen Verhältnisse nicht geführt. Denn der Cäsarismus hat weder das Massenelend in den Städten beseitigen, noch das weitere Umsichgreifen des Latifundienwesens auf dem Lande[2]) und die zunehmende Proletarisierung des Bauernstandes verhindern können. Im Gegenteil! Je schwieriger sich seit dem 3. Jahrhundert die Lage des Staates gestaltete, je mehr der wirtschaftliche Verfall um sich griff, um so mehr häufen sich die Klagen über den Pauperismus in Stadt und Land, über die blutsaugerische Ausbeutung der kleinen Pächter und Bauern durch die Gutsherrn und die Raubwirtschaft des Fiskus, über die Abwälzung der maßlos gesteigerten öffentlichen Lasten von den Mächtigen und Reichen auf die schwächeren Klassen, über die brutale Klassenjustiz, die den Vornehmen schonte und die „humiliores“ mit barbarischer Grausamkeit verfolgte u. dgl. m. Und das Endergebnis ist eine vom Staat direkt geförderte kastenartige Erstarrung der Gesellschaft, die den Bauern an die Scholle fesselte und das ganze Arbeitsleben einem ungeheuren Zwangsorganismus unterwarf, in dem die wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede geradezu ständische geworden sind. Eine Ent-

[1]) Ep. 120, 1; vgl. in Ier. 5, 26 ff.

[2]) Plinius N. H. 18, 7, 3.

wicklung, die nicht nur die soziale, sondern auch die moralische Kluft zwischen arm und und reich stetig vertiefte und in Millionen von armen und verkümmernden Menschen stets das bittere Gefühl wachhielt, daß der Staat und die herrschenden Klassen ihrem Elend mehr oder minder teilnahmlos gegenüberstanden, ja es noch vermehrten, daß der Arme, wie es in dem bekannten Gesandtschaftsbericht des Priskus heißt, gegen den Reichen kein Recht fand und der Staat die Schwachen den Starken schutzlos preisgab.

Wer wollte bezweifeln, daß dieser ungeheure Druck von Plutokratie und Despotie, die mit tausend Polypenarmen zerstörend und lähmend in alle Verhältnisse des Volkslebens hineingriffen, an den leidenschaftlichen Anklagen der christlichen Schriftsteller gegen die „Reichen" einen wesentlichen Anteil hatte? Und sie haben das ja auch offen ausgesprochen. Von dem Mann, der im Anfang des 2. Jahrhunderts — vielleicht in Rom — den Jakobusbrief schrieb, hat man mit Recht bemerkt, daß der Unterschied von arm und reich für ihn fast stärker war, als der zwischen Christ und Nichtchrist.[1]) „Sind es nicht die Reichen," ruft er den Armen zu, „die euch bedrücken, sind sie es nicht, die euch vor die Gerichte schleppen?"[2]) Es ist ein leidenschaftlicher Ruf nach Rache, den er im Namen der armen Arbeiter erhebt, denen die reichen Grundherrn ihren Lohn widerrechtlich vorenthielten, auf deren Kosten sie Schätze gesammelt hätten und deren Klage nun vor die Ohren des Herrn gekommen sei. Das „Wehe", das sich aus diesem Brief gegen die Reichen emporringt, ist rein sozial und läuft aus in die Hoffnung auf den Tag der „Schlachtung"![3]) Und so ziehen sich die heftigsten Klagen gegen den ausbeuterischen Kapitalismus wie ein roter Faden durch die christliche Literatur der folgenden Jahrhunderte. Die Kritik der herrschenden Gesellschaft, wie wir sie z. B. bei Laktanz,[4])

[1]) Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1908, S. 14.
[2]) 2, 6.
[3]) Nach der treffenden Bemerkung von Weinel a. a. O.
[4]) De mortibus persecutorum c. 7.

bei Basilius,[1]) bei Johannes Chrysostomos,[2]) bei Ambrosius,[3]) Salvian[4]) und vielen anderen finden, bleibt an Schärfe und rücksichtsloser Kühnheit hinter keiner sozialistischen Kritik zurück. Und wie für diese der bestehende Staat nur eine Organisation der Ausbeutung ist, so hat Salvian von seiner Zeit gesagt, daß die vom Staat übertragene Gewalt nur noch zur Plünderung der Armen da zu sein scheine.

Ist doch das Christentum selbst in seinem Kampf gegen den „Reichtum" immer wieder zu ausgesprochen sozialistischen Anschauungen gekommen, wenn auch die letzten Konsequenzen, zu denen die leidenschaftliche antikapitalistische Tendenz des Liebeskommunismus und die Empörung über Mammonismus und Massenelend mit psychologischer Notwendigkeit führen mußte, nicht immer klar und deutlich hervortreten.

In der Regel beschränken sich ja die Wortführer des Christentums auf die Bekämpfung des mammonistischen Geistes in den Herzen. Sie möchten das Massenelend durch eine großartige Entfaltung der christlichen Bruderliebe verringern, ohne sich in einen direkten Gegensatz gegen die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung zu setzen. Das verbot Jahrhunderte hindurch schon die eiserne Festigkeit dieser Ordnung[5]) und noch mehr der Umstand, daß seit dem Ende des 2. Jahrhunderts das Christentum, das bis dahin ganz überwiegend eine Religion von Sklaven, Freigelassenen, Proletariern und Kleinbürgern gewesen war, infolge der gewaltigen Suggestivkraft

[1]) In der Homilie gegen die Reichen c. 5.

[2]) In Matth. hom. 61, 2 u. 3.

[3]) z. B. de Nab. 1, 2 u. a.

[4]) De gub. Dei passim.

[5]) Wie Tröltsch a. a. O. S. 303 die widerwillige Unterwerfung der militia (!) Christi unter den eisernen Zwang der Notwendigkeit eine „Anerkennung" der ganzen sozialen Organisation, der Verteilung von Besitz und Stand nennen kann, ist mir unbegreiflich. Was bedeutet diese rein äußerliche „Anerkennung" eines Zustandes, dessen Beseitigung durch einen gewaltsamen Umsturz man im täglichen Gebet („Dein Reich komme!") inbrünstig erflehte! Darin hat Weinel a. a. O. viel richtiger gesehen.

der Christusmystik und der christlichen Heils- und Unsterblichkeitsgewißheit, sowie infolge der zunehmenden kritischen Wehrlosigkeit der gebildeten Oberschicht auch in den höheren Klassen zahlreichere Anhänger fand. Verhältnisse, die es nur zu begreiflich erscheinen lassen, daß uns in derselben Literatur, die sonst den „Reichtum" in Grund und Boden verdammt, immer wieder Äußerungen begegnen, die die schroffsten Sätze abschwächen und mildern und sich mit einem leidlichen Kompromiß zwischen den idealen Forderungen und den Widerständen des realen Lebens begnügen. Ein Schwanken, das in gewisser Hinsicht an den heutigen Gegensatz zwischen doktrinärem Sozialismus und Revisionismus erinnert, nur daß sich damals der Zwiespalt immer von neuem im Denken der einzelnen wiederholte.

Allein all das kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß man auf dem Boden dieses antiken Christentums, wenn man seine Grundgedanken folgerichtig zu Ende dachte, mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit zu einer prinzipiellen Negation des kapitalistischen Wirtschaftssystems kommen mußte. Wir sehen das recht deutlich an Hieronymus. Während er sich im allgemeinen mit einer scharfen Kritik der plutokratischen Entartung und der Forderung des rechten Gebrauches des Eigentums begnügt, kommt in dem genannten Satz von dem „dives iniquus" eine Anschauungsweise zum Durchbruch, die ihn geradezu als Geistesverwandten des philosophischen Sozialismus eines Plato, der Stoa u. a. erscheinen läßt, den er ja auch ausdrücklich als Zeugen für sich anruft. Denn der Reichtum wird hier nicht etwa bloß deshalb als ein „Raub" an andern verurteilt, weil er den Mitmenschen die Liebespflicht versagt, sondern weil er stets auf Betrug und Ausbeutung beruht,[1]) weil der Gewinn des einen immer einen Verlust für den andern bedeuten soll.[2]) Daher ist es die Lüge, die den Reichtum erzeugt, während die Wahrheit „die Mutter der

[1]) Siehe oben S. 604.

[2]) Nisi alter perdiderit, alter non poterit invenire. Ep. 120, 1.

Armut" ist![1]) Eine Anschauung, die im Grunde die ganze bisherige wirtschaftliche Aneignungsweise und die auf dem Wettbewerb beruhende Güterverteilung der bestehenden Gesellschaft negiert und nur in einer Welt ihre Befriedigung finden könnte, in der es überhaupt keine „Ausbeutung" durchs Kapital und keine ökonomische Abhängigkeit vom Kapital gäbe, sondern völlige ökonomische Gleichheit und Gemeinschaft.[2])

Ist doch der Gedanke der Gleichheit und Gemeinschaft der Kinder Gottes schon sehr frühe auch auf das ökonomische Gebiet übertragen worden! Als der Wanderprediger und Teppichmacher Paulus von der korinthischen Gemeinde materielle Opfer für die christlichen Proletarier Jerusalems forderte, tat er dies im Namen der Gleichheit, die alle Gläubigen zu „Gliedern eines Leibes" macht.[3]) Eine Einheit, die eben auf der Voraussetzung beruht, daß alle Glieder in gleicher Weise füreinander sorgen. Der Überschuß der einen soll sich in das Genughaben aller verwandeln. Wie Gott selbst das Werk der Ausgleichung in die Hand nimmt, indem er die dürftigeren Glieder durch größere Ehre entschädigt,[4]) so ist es für Paulus eine einfache Konsequenz des Prinzips der „Gleichheit", daß der Mehrbesitz der einen zur Abhilfe des Mangels der anderen verwendet werde.[5]) Und zwar wird diese Ausgleichung des Mißverhältnisses in der Verteilung der irdischen Güter von Paulus sehr bezeichnenderweise unter Berufung auf jene alttestamentliche Literatur gepredigt, in der ja das Ideal einer Ausgleichung der sozialen Mißverhältnisse eine so bedeutsame Rolle gespielt hat.[6]) Ein Ideal, wie es Paulus in der berühmten Er-

[1]) Manus assueta thesauros condere fraudulentam linguam possidet. Veritas paupertatem, mendacium divitias parit. In Mich. 6, 10.

[2]) Für Leute dieses Glaubens blieb in der Tat nichts anderes übrig, als die Flucht ins Mönchtum! Auf dem Wege zum Rechte der „Natur" in die vollendete Unnatur!

[3]) I Kor. 12, 25 u. 27. [4]) I Kor. 12, 24.

[5]) II Kor. 8, 13 f.: *οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις ἄνεσις, ὑμῖν θλῖψις, ἀλλ' ἐξ ἰσότητος· ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, κτλ.*

[6]) Mit Recht verweist Holtzmann, Die Gütergemeinschaft in der Apostel-

zählung vom Mannasegen verwirklicht fand: „Die Kinder Israel sammelten, der eine viel, der andere wenig. Aber da man es mit dem Gomer maß, so hatten nicht viel, die mehr gesammelt hatten, und nicht weniger, die wenig gesammelt hatten. Ein jeder hatte gesammelt, soviel er für sich essen mochte.“[1]) Ein Mythus, in dem in der Tat eine Anschauungsweise zum Ausdruck kommt, deren soziales Ideal eine gewisse Gleichmäßigkeit des Besitzes war.[2])

Und diese Gleichheits- und Gemeinschaftsidee macht sich in der christlichen Literatur immer wieder von neuem geltend. So hat z. B. noch Clemens von Alexandria (um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts) gesagt:

„Gott hat die Menschen zu brüderlicher Gemeinschaft erschaffen, indem er zuerst seinen Sohn hingab und den Logos verlieh als Gemeingut für alle, alles gewährend für alle. Alles ist also gemeinsam, und die Reichen sollen nicht mehr haben wollen, als die andern ... Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis zur Grenze der Notwendigkeit, und seinem Willen nach muß der Genuß gemeinsam sein.“[3])

So äußert sich ein Mann, der sich sonst mit der Wirklichkeit möglichst abzufinden suchte und eine eigene Schrift geschrieben hat,[4]) um auch dem Reichen einige Aussicht auf Zulassung zum Gottesreich zu eröffnen! „Die Sorge für die Armen“, sagt Basilius, „verzehrt den Reichtum. Wer den Nächsten wie sich selber liebt, besitzt nicht mehr, als der Nächste. Wenn man daher Vermögen hat, so kommt dies daher, daß man den eigenen Genuß höher stellt, als den Vorteil der Masse.“[5])

---

geschichte (Straßb. Abhdl. z. Philos., Ed. Zeller gewidmet, 1884, S. 45), auf das Jobeljahr, Lev. 25, 8—55 u. 27, 21—24, das diese Mißverhältnisse zweimal in jedem Jahrhundert rückgängig machen sollte, und auf die Forderung des Deuteronomiums 15, 4, daß überhaupt kein Darbender im Lande sein solle.

[1]) Exod. 16, 17 f.

[2]) So mit Recht Holtzmann a. a. O. S. 44.

[3]) Päd. 2, 12. Vgl. Protrept. c. 12.

[4]) *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*

[5]) In div. 1. Basilius meint, die Christen sollten sich schämen angesichts der „menschenfreundlichen“ Einrichtungen jener hellenischen Staaten (Sparta,

Aus dem Doktrinarismus dieser ganzen Anschauungsweise erklärt es sich auch, daß man sich von den Wirkungen eines wahrhaft „gerechten" Verhaltens der Besitzenden die übertriebensten Vorstellungen machte, die dem metaphysischen Optimismus in Bezug auf das „Königtum Gottes" wenig nachgaben. So sagt Basilius: „Wenn jeder von dem, was zum Gebrauch für alle da ist, nur soviel für sich nähme, als für den Unterhaltsbedarf genügt, so gäbe es überhaupt keine Reichen und keine Armen![1]) Und ähnlich meint Johannes Chrysostomos: „Wenn die Besitzenden Antiochias die Armen, die Nahrung und Kleidung brauchen, unter sich verteilen und entsprechend unterstützen wollten, so würde das genügen, um aller Not ein Ende zu machen. Es gäbe keine Armut mehr!"[2]) Das alte Lied, dem wir ja im antiken Sozialismus immer wieder begegnet sind. Ist es da zu verwundern, daß auch die christliche Phantasie nicht bei der ökonomischen Ausgleichung durch einen liberalen Eigentumsgebrauch stehen blieb, sondern die idealste Verwirklichung ihres religiösen Gemeinschaftsprinzips in der Gemeinsamkeit des Besitzes selbst fand, wie sie ja von Plato längst als Allheilmittel gegen die Macht der Selbstsucht proklamiert worden war?

Wie der Neupythagoreismus unter dem Einfluß des platonischen Staatsideals aus dem Orden des Pythagoras den Idealtypus eines religiösen Vereins gemacht hatte, innerhalb dessen in Theorie und Praxis der Kommunismus geherrscht haben sollte, so hat schon die Apostelgeschichte die Urzeit des Christentums als eine Epoche vollkommener und allgemeiner Gütergemeinschaft gefeiert. Die Urgemeinde in Jerusalem ist für sie eine erweiterte Hausgemeinschaft, darin alle „mit Freuden und einfältigen Herzens zusammenlebten"[3]) und deren Mitglieder „alles gemein" hatten, weil jeder alles, was

Kreta), in denen ein Tisch für alle bestand, die Speisen gemeinsam waren und das ganze Volk gewissermaßen eine Familie bildete.

[1]) In Luc. 12, 18. 7, vgl. *περὶ πλούτου καὶ πενίας λόγος* c. 5.

[2]) In Matth. hom. 86, 4.

[3]) 2, 46.

er besaß, verkauft und den Erlös der Gemeinschaft übergeben habe,[1]) so daß „keiner unter ihnen war, der Mangel litt".[2]) Die Erfüllung des alttestamentlichen Wortes „Es soll kein Darbender unter euch sein".[3]) Es ist die panegyrische Schilderung eines gesellschaftlichen Idealzustandes, wie er eben dem Verfasser der Apostelgeschichte vom Standpunkt eines radikalen religiösen Sozialismus aus als Mustertypus einer vollkommenen Christengemeinde vor Augen stand. Eine Utopie, hinter der, wie schon aus den inneren Widersprüchen des Berichtes klar hervorgeht, selbst der enthusiastische, aber durchaus freiwillige Liebeskommunismus der Urgemeinde mehr oder minder weit zurückblieb, die aber doch für die Folgezeit eine große prinzipielle Bedeutung gewonnen hat. Denn, wenn auch — abgesehen von einzelnen kommunistischen Sekten, wie z. B. dem Geheimbund des Alexandriners Karpokrates und den sogenannten Apostolikern[4]) — keine christliche Gemeinde den Versuch gemacht hat, diese Utopie in die Wirklichkeit umzusetzen, so hat sie doch als Idealtypus christlicher Vollkommenheit in der christlichen Literatur stets eine bedeutsame Rolle gespielt.[5])

Noch im 3. Jahrhundert sagt Cyprian von dieser paradiesischen Urzeit des Christentums:

[1]) 2, 44 f.: *καὶ πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.* Vgl. 4, 32. Ich glaube nicht, daß die Ansicht der Apostelgeschichte von dem Kommunismus der Urgemeinde in der Weise mit dem „asketischen Ordensgeist" der später ins Christentum eingedrungenen Essäer zusammenhängt, wie dies Holtzmann a. a. O. 36 annimmt. Ein gewisses Analogon bietet ja der Essäerorden mit seiner Verwandlung des Privateigentums und des Arbeitsertrages in Genossenschaftsbesitz, aber das kommunistische Ideal der Apostelgeschichte läßt sich doch aus den religiösen Grundideen des Christentums selbst zur Genüge erklären.

[2]) 4, 34.

[3]) Deuteron. 15, 4; s. oben S. 610.

[4]) Vgl. über diese Kommunisten Augustin De haer. 7 u. 40; Irenäos adv. haer. 1, 24; Clemens Alexandr. 3, 2; Theodoret Haer. fab. 1, 7 u. a.

[5]) Vgl. z. B. Cyprian Lib. de opere et eleemos. c. 25; Basilius in div. 1; Augustin in ps. 131, 5 f.; Leo I. Sermo 95, 2 f. u. a.

„Es herrschte unter ihnen kein Unterschied und sie hielten keines ihrer Güter für ihr Eigentum, sondern alles war ihnen gemein. Das heißt: Nach himmlischem Gesetz die Gleichheit Gottes des Vaters nachahmen. Denn alles, was Gottes ist, ist in unserer Benützung gemeinschaftlich, und keiner ist von seinen Wohltaten und Gaben ausgeschlossen, so daß das ganze Menschengeschlecht die göttliche Güte und Freigebigkeit in gleicher Weise genießen darf. So leuchtet allen in gleicher Weise der Tag, strahlt die Sonne, feuchtet der Regen ... und gemeinsam ist der Sterne und des Mondes Glanz. Wer auf Erden nach diesem Urbild der Gleichheit sein Einkommen mit den Brüdern teilt, der ahmt Gott den Vater nach."[1])

In demselben Sinn bezeichnet noch viel später Johannes Chrysostomos (seit 397 Patriarch von Konstantinopel) die Gemeinde der ersten Christen als ein Gemeinwesen nach Art der Engel (*πολιτεία ἀγγελική*), weil sie nichts ihr eigen nannten.

„Da wurde die Wurzel der Übel ausgerottet, ... das Geld warfen sie weg, ... nicht war vorhanden das kalte Wort Mein und Dein. Darum war Frohsinn bei Tisch. Denn die Wohlhabenden wurden durch die Hingabe ihres Besitzes nicht arm, weil sie aus dem Gemeingut erhielten, wessen sie bedurften. Die Armen aber hatten aufgehört, arm zu sein. Wie viel größer würde bei reich und arm die Lebensfreude sein, wenn wir diesen Zustand wiederherstellen wollten!"[2])

Ja der Patriarch hat sich dem Zauber dieses Gedankens so ganz gefangen gegeben, daß er allen Ernstes die Frage aufwirft, ob das, was nach seiner Ansicht und nach dem Zeugnis der Schrift damals möglich war, nicht auch jetzt wieder zur Wirklichkeit werden könnte. Der „duftige Lichtglanz, der sich in der Schrift über die Urgemeinde ergießt",[3]) überstrahlte eben auch für ihn die Angaben des Berichtes, die mit dem angeblichen vollkommenen Kommunismus unvereinbar sind. Anderseits fühlte er sich in dieser Hoffnung bestärkt durch die Erwägung, daß das, was die ersten Christen in heiliger Begeisterung verwirklicht hatten, ja eigentlich das Naturgemäße, von Gott von Anfang an Gewollte sei.

[1]) Cyprian a. a. O.

[2]) Hom. z. Apostelgesch. 7, 2 f.; vgl. 11, 3.

[3]) Nach dem treffenden Ausdruck von Holtzmann a. a. O. S. 29.

So heißt es in der 12. Homilie über den ersten Brief an Timotheos:

„Sag mir, woher stammt dein Reichtum? Du verdankst ihn einem anderen? Und dieser andere, wem verdankt der ihn? Seinem Großvater, sagt man, seinem Vater. Wirst du nun, im Stammbaum weit zurückgehend, den Beweis liefern können, daß dieser Besitz auf gerechtem Wege erworben ist? Das kannst du nicht. Im Gegenteil, der Anfang, die Wurzel desselben liegt notwendigerweise in irgendeinem Unrecht. Warum? Weil Gott von Anbeginn nicht den einen reich, den anderen arm erschaffen und keine Ausnahme gemacht hat, indem er dem einen den Weg zu Goldschätzen zeigte und den anderen hinderte, solche aufzuspüren, sondern allen dieselbe Erde zum Besitze überlassen hat. Wenn also diese ein Gemeingut aller ist, woher hast dann du so und so viel Tagwerk davon, dein Nachbar aber keine Scholle Land? „Mein Vater hat es mir vererbt", antwortet man. Von wem hat es denn dieser geerbt? „Von seinem Vorfahren." Aber man kommt jedenfalls zu einem Anfang, wenn man zurückgeht. Jakob war reich, aber sein Besitz war Arbeitslohn. Der Reichtum muß gerecht erworben sein, es darf kein Raub daran kleben. Freilich, du bist nicht verantwortlich für das, was dein geiziger Vater zusammengescharrt hat. Du besitzest zwar die Frucht des Raubes, aber der Räuber warst nicht du! Aber zugegeben, daß auch dein Vater keinen Raub beging, sondern daß sein Reichtum irgendwo aus dem Boden gequollen ist, wie steht es dann? Macht das den Reichtum zu einem Gute? Durchaus nicht. „Aber etwas Schlechtes ist er auch nicht", sagst du. Ist man nicht geizig, teilt man den Dürftigen mit, so ist er nichts Schlechtes; ist das nicht der Fall, so ist er schlecht und ein gefährlich Ding. „Ja, erwidert man, wenn einer nichts Böses tut, so ist er nicht böse, auch wenn er nichts Gutes tut." Ganz recht. Heißt das aber nicht etwas Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will? Oder ist nicht die Erde und alles, was darin ist, Eigentum Gottes? Wenn also all unser Besitz Gott gehört, so gehört er auch unseren Mitbrüdern im Dienste Gottes. Was Gott dem Herrn gehört, ist alles Gemeingut. Oder sehen wir nicht, daß es auch in einem großen Hauswesen so gehalten wird? Zum Beispiel alle bekommen das gleiche Quantum Brot. Es kommt ja aus den Vorräten des Herrn. Das Haus des Herrn steht allen offen. Auch alles königliche Eigentum ist Gemeingut, und Städte, Marktplätze, Arkaden gehören allen zusammen, alle partizipieren wir daran. Man betrachte einmal den Haushalt Gottes! Er hat gewisse Dinge zu einem Gemeingut gemacht, damit er das Menschengeschlecht damit beschäme, z. B. Luft, Sonne, Wasser, Erde, Himmel, Licht, Sterne, — das verteilt er alles gleichmäßig wie unter Brüder. Allen schuf er dieselben Augen, denselben Körper, dieselbe Seele; es ist bei allen dasselbe Gebilde. Von der

Erde, von einem einzigen Manne ließ er alles stammen, allen wies er uns dasselbe Haus an. Aber alles das half nichts bei uns. Er hat auch andere Dinge zum Gemeingut gemacht, z. B. Bäder, Städte, Plätze, Promenaden. Und man beachte, wie es bei solchem Gemeingut keinen Hader gibt, sondern alles geht friedlich her. Sowie aber einer etwas an sich zu ziehen sucht und es zu seinem Privateigentum macht, dann geht der Streit an, gleich als wäre die Natur selbst darüber empört, daß, während Gott uns durch alle möglichen Mittel friedlich beisammen halten will, wir es auf eine Trennung voneinander absehen, auf Aneignung von Sondergut, daß wir das „Mein und Dein" aussprechen, dieses frostige Wort. Von da ab beginnt der Kampf, von da ab die Niederträchtigkeit. Wo aber dieses Wort nicht ist, da entsteht kein Kampf und kein Streit. *Also die Gütergemeinschaft ist mehr die adäquate Form unseres Lebens als der Privatbesitz, und sie ist naturgemäß.* Warum streitet niemand vor Gericht um den Marktplatz? Nicht darum, weil er Gemeingut aller ist? Über Häuser dagegen oder über Geld sehen wir ewige Verhandlungen vor Gericht. Was wir notwendig haben, das liegt alles da zum gemeinsamen Gebrauch; wir aber beobachten diesen Kommunismus nicht einmal in den kleinsten Dingen. *Darum hat Gott uns jene notwendigen Dinge als Gemeingut gegeben, damit wir daran lernen, auch die anderen Dinge in kommunistischer Weise zu besitzen.* Aber wir lassen uns auch auf diesem Wege nicht belehren."

So verschlingt sich bei dem Patriarchen die Romantik des urapostolischen Paradieses mit der des Menschheitsparadieses und zugleich berührt er sich aufs engste mit der sozialistischen Romantik der Dichtung, Philosophie und Historie des Heidentums. Denn was ist dieses kommunistische Paradies des Christentums anders, als das goldene Zeitalter, das Reich des Kronos und Saturn, der Naturzustand der Stoa?

Auch sonst tritt diese Ideenverwandtschaft zwischen heidnischer und christlicher Sozialromantik deutlich hervor. So erklärt z. B. Clemens von Alexandria: „*Von Natur aus ist das Privateigentum ein Unrecht*" (*ἀδικία*).[1] Und für Gregor von Nazianz sind Armut und Reichtum und der Gegensatz von frei und unfrei lediglich Krankheitserscheinungen,[2] die sich erst mit der Sünde in die Welt eingeschlichen haben:

[1] *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* c. 31.

[2] *ἀῤῥωστήματα*, ein ausgesprochen stoischer Begriff.

„Im Anfang, in der Wonne des Paradieses, war es nicht so. Hier waren die Früchte der Erde allen gemeinsam. Seitdem aber Neid und Zwietracht waltet und die arglistige Herrschaft der Schlange, die durch die Lockungen der Lust verführt und die Starken gegen die Schwachen aufstachelt, ist die Gleichheit des Geschlechtes in die Verschiedenheit der Namen gespalten und Habsucht hat den Adel der Natur zerschnitten, indem sie sogar das Gesetz zur Förderung der Herrschaft herbeizog. So ist an Stelle der ursprünglichen Freiheit der Natur und der ursprünglichen Gleichstellung durch das Gesetz des Schöpfers (*ἰσονομία*) das Gesetz der Mächtigen getreten."[1])

Eine bittere Absage an die bestehende Ordnung der Dinge, wenn dieselbe auch als unvermeidliches Ergebnis menschlicher Schwäche hingenommen wird.

Denselben Standpunkt vertritt auch Cyrill von Alexandria († 444). „Reich und arm", meint er, „treten in gleicher Weise ins Leben. Derselbe Himmel, dasselbe Licht ist allen gemeinsam. Die Natur und der Schöpfer kennen keine Unterschiede; sie sind Erfindungen menschlicher Habgier."[2]) Und so wird der christliche Liebeskommunismus immer wieder von neuem mit dem Rechte der Natur motiviert, die, wie Ambrosius sich ausdrückt, „alles gemeinschaftlich für alle ausgeströmt hat". „Die Natur", sagt er, „hat das gemeinsame Anrecht aller geschaffen; erst die Usurpation der einzelnen hat ein Privatrecht hervorgerufen,[3]) erst die Habgier hat den Besitz geteilt."[4]) Denn „die Natur kennt keine Reichen".[5]) Eben mit diesem naturrechtlichen Anspruch aller motiviert er es, wenn er den Reichen, die „in wahnsinniger Begier allein auf Erden wohnen wollen", den Satz entgegenhält: „Nicht von deinem Eigentum schenkst du den Armen, sondern du gibst ihm von dem seinigen zurück."[6]) „Du schuldest ihm eine Beteiligung an deinem Recht."[7]) Daher ist auch der Kapitalzins verwerflich. „Denn wie

[1]) Or. 14 c. 25 u. 26.

[2]) Hom. pasch. 11, 5.

[3]) Natura . . . ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum. De off. 1, 28, 132.

[4]) Avaritia possessionum iura distribuit. In ps. 218 exp. 8, 22.

[5]) Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. De Nab. 1, 2.

[6]) De suo reddis. De off. 12, 53.

[7]) Iuris tui consortium. In ps. 118 a. a. O.

magst du Zins fordern von dem, mit dem du alles gemein haben sollst?“ [1])

Nun hat man ja wohl instinktiv gefühlt, daß diese Verirrungen eines naiven und ungeschulten ökonomischen Denkens und eines religiösen Radikalismus zu ganz unhaltbaren Konsequenzen führen mußten.[2]) Und es fehlt daher nicht an Stimmen, die — schon im Interesse der Apologetik — den sozialistischen Utopismus abzuschwächen suchten. Ich erinnere an die Art und Weise, wie sich Laktanz mit dem platonischen Idealstaat und mit der Schilderung des goldenen Zeitalters bei Vergil[3]) abzufinden sucht. Er erhebt Bedenken gegen die platonische Gütergemeinschaft, weil sie die Wertung der individuellen Leistung nach dem Verdienst unmöglich machen und die Tugend der Mäßigung und Enthaltsamkeit untergraben würde.[4]) Und von Vergil meint er, er habe sich nur so kommunistisch ausgedrückt, damit wir erkennen, wie freigebig die Menschen jenes glücklichen Zeitalters waren![5]) — Aber ganz hat doch auch er sich dem Zauber der sozialistischen Romantik nicht zu entziehen vermocht. Er gibt Plato zu, daß sein Kommunismus, abgesehen von der Frauengemeinschaft, erträglich und möglich sei, wenn die Menschen weise wären und das Geld verachten würden! Und ebenso gibt er Vergil zu, daß „Gott die Erde allen gemeinsam gab, daß alle ein gemeinsames Leben führen sollten und keinem das fehlen sollte, was allen wüchse“. Also doch wieder ein goldenes Zeitalter, in welchem das Genughaben aller verwirklicht war, weil die Menschen damals, wie Laktanz naiverweise annimmt, die Feldfrucht nicht hinter Schloß und Riegel legten, sondern die Armen zur gemeinschaftlichen Nutzung des Ertrages ihrer eigenen Arbeit

[1]) De Tob. 14.

[2]) Daß sie tatsächlich dazu führten, sah man an den kommunistischen Sekten.

[3]) Georgika I 26:

Ne signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat: in medium quaerebant.

[4]) Inst. epit. 33 u. div. inst. 3, 21

[5]) Div. inst. 5, 5.

zuließen! Und grundsätzlich hat ja auch er den reinen Kommunismus nicht aufgegeben. Er hat ihn nur, wie wir sehen werden, in die Zukunft verlegt.

Kein Wunder, daß leidenschaftliche und phantasievolle Köpfe wie Johannes Chrysostomos zuletzt doch noch der Illusion erlagen, nachdem einmal die Wahrheit gefunden und die natürlichen von Gott gewollten Gemeinschaftsbedingungen klar erkannt seien, sei eine Neugestaltung der Gesellschaft möglich, wenn nur die Menschen die Wahrheit annehmen wollten. Ist es doch soweit gekommen, daß er das sozialistische Evangelium in der Kirche predigte! Offenbar unter dem Einfluß des platonischen Bildes von den zwei Staaten führte er einmal seiner großstädtischen Hörerschaft in Antiochia im Geiste zwei Städte vor, eine Stadt der Reichen und eine Stadt der Armen.[1]) In der ersteren gibt es keine Künstler und Baumeister, keine Zimmerleute, Schuster, Bäcker, Schmiede usw.; in der letzteren dagegen keinen Reichtum an Silber und Gold u. dgl., hier bedarf es nur körperlicher Kräfte, harter Arbeitshände, kunstfertiger Finger. Damit besitzt sie das, was das Leben erhält, so daß die Bewohner der Stadt der Reichen gezwungen sind, an die Armen zu appellieren, wenn sie wirtschaftlich bestehen wollen. — Eine ausgeprägt tendenziöse Auffassung, für die der Gegensatz von „reich und arm" ohne weiteres mit dem von Kapital und Arbeit zusammenfällt. Die Reichen sind nichts als faule Drohnen, die Armen die Repräsentanten der Arbeit, die allein den Bestand der Gesellschaft erhält! Eine Anschauungsweise, die lebhaft an den Satz des kommunistischen Manifests von 1847 erinnert: „Die in der bürgerlichen Gesellschaft arbeiten, erwerben nicht, und die erwerben, arbeiten nicht."[2]) Und wie das Manifest den Weg zeigen zu können glaubt, auf dem dieser Gegensatz überwunden werden könne, so hat auch Chrysostomos später als Patriarch von Konstantinopel an die Tausende, die sich um die Kanzel des redegewaltigen Priesters scharten, den begeisterten Ruf zur Begründung einer

[1]) In ep. 1 ad Cor. hom. 34, 4 f.

[2]) Vgl. Sommerlad a. a. O. S. 148.

sozialen und ökonomischen Gemeinschaft ergehen lassen, die sie aus der Nacht des kapitalistischen Elends zum sonnenbeglänzten Paradies des Sozialismus, zum „Himmel auf Erden" emporführen sollte. Er verlangte von ihnen nichts Geringeres, als die Rückkehr zu dem angeblichen radikalen Kommunismus der christlichen Urgemeinde und er gab dabei von den Zuständen, die er sich von einer solchen Umwälzung versprach, eine Schilderung, deren kühner Optimismus hinter den Phantasien eines Bebel nicht zurückbleibt.

„Ich habe gesagt, alle möchten das Ihre verkaufen und in eins zusammenwerfen und niemand verschlechtere sich, sei er reich oder arm. Wie viel Gold, glaubst du, würde zusammenkommen? Ich schätze (denn auch dies kann nicht mit Gewißheit gesagt werden), wenn jeglicher und jegliche all ihr Geld herausgäben, wenn sie ihre Ländereien, ihren Besitz, ihre Häuser — ich erwähne nicht ihre Sklaven, denn es gab damals keine, sondern die welche hatten, gaben ihnen die Freiheit — hergeben würden, so würde etwa eine Million Pfund Gold zusammenkommen, vielleicht aber auch das Doppelte oder Dreifache ... Wie groß aber ist die Zahl der Armen? Ich schätze sie auf nicht mehr als 50000. Wie viel aber wäre nötig, um sie täglich zu nähren? Wenn man sie an gemeinsamem Tisch gemeinsam speiste, würde gewiß die Ausgabe keine allzu große sein. Was nun, fragst du, würden wir tun, nachdem wir diese Reichtümer verbraucht hätten? Du glaubst also, sie könnten jemals verbraucht werden? als ob die Gnade Gottes nicht tausendfach fruchtbringender wäre! als ob die Gnade Gottes nicht aufs reichlichste ausgegossen werden würde! Und wie? Würden wir nicht so die Erde in einen Himmel verwandeln? Wenn dies bei drei- oder fünftausend der glänzende Erfolg war, und keiner unter ihnen sich über Armut beklagt hat, um wie viel glänzender wäre es, wenn es einer so großen Menge zuteil würde? Und wer von den Draußenstehenden, der nicht etwas beisteuerte? Damit ich aber zeige, daß der zerstreute Besitz mehr Kosten macht und die Ursache der Armut sei, wollen wir annehmen, da sei ein Haus, worin zehn Kinder und Frau und Mann; jene sei mit Wolleweben beschäftigt, dieser bringe Vorrat von draußen herbei; sage mir, werden die Genannten mehr brauchen, wenn sie in einem Hause gemeinsam oder wenn jedes für sich lebt? Es ist klar, daß sie mehr brauchen, wenn jedes für sich. Denn wenn sie zerstreut leben, sind für die zehn Kinder zehn Häuser, zehn Tische, zehn Diener nötig und in ähnlicher Weise das Zehnfache an dem, was sonst nötig ist. Wie ist es aber da, wo jemand eine große Zahl von Dienern hat? Haben da nicht alle nur einen Tisch, um an dem Aufwand zu sparen? Denn die Teilung hat stets eine Schmälerung zur Folge, die Eintracht und das Zusammen-

leben eine Mehrung. So lebt man heute in den Klöstern, wie ehemals die Gläubigen lebten. Wer ist dabei Hungers gestorben? Wem ist nicht reichliche Nahrung geworden? Jetzt aber fürchten sich die Menschen hiervor mehr wie davor, in ein unermeßliches Meer zu fallen. Hätten wir aber einmal einen Versuch in dieser Sache gemacht, so würden wir uns weit mutiger an sie machen. Wie groß, glaubst du, würde der Vorteil sein? Wenn damals, als kaum einer gläubig war, sondern nur drei- oder fünftausend, da die gesamte übrige Welt feindlich war, da man von nirgends Hilfe erhoffen konnte, die Gläubigen die Sache so herzhaft angepackt haben, um wie viel größer würde der Erfolg heute sein, da infolge der Gnade Gottes der ganze Erdkreis voll von Gläubigen ist? Wer würde noch Heide bleiben? Nach meiner Meinung keiner; so sehr würden wir alle an uns herangezogen und uns versöhnt haben. Übrigens, wenn wir auf diesem Wege vorwärts schreiten, hoffe ich bei Gott, daß sich so die Zukunft gestalten wird. Gehorchet mir nur, und wir werden allmählich die Sache gut machen, und wenn Gott das Leben gibt, so hoffe ich, daß wir schnell ein solches Gemeinwesen herbeiführen werden."[1])

Ein Traum, der wohl sehr bald wieder verflog, als sich der kühne Prediger mit seiner rücksichtslosen Kritik der Korruption der hauptstädtischen Gesellschaft und des Luxus der Frauenwelt die unversöhnliche Feindschaft der Kaiserin Eudoxia zuzog und — seines Bischofsstuhles entsetzt — ins Exil gehen mußte. Es ist ihm mit dieser sozialistischen Utopie gewiß ebenso ergangen, wie einst in Antiochia, wo er sich durch sein sanguinisches Temperament zu ähnlichen idealen Anforderungen an seine Hörer hatte hinreißen lassen, dann aber bei nüchternerer Erwägung hatte zugeben müssen: „Ich weiß nicht, wie ich dazu gekommen bin, eine so hohe Vollkommenheit von Menschen zu fordern, die schon viel zu tun meinen, wenn sie von ihrem Vermögen auch nur ein wenig als Almosen geben. Darum sollen meine Worte nur den Vollkommenen gelten. Den minder Vollkommenen aber sage ich: „Teilt den Armen von eueren Gütern mit."[2])

[1]) Zur Apostelgeschichte Hom. 11. Übrigens sind ihm angesichts der Urgemeinde schon früher ähnliche Gedanken gekommen. Vgl. In ep. 1 ad Cor. hom. 6, 4: *καὶ νῦν ἂν γένηται τοῦτο, τὴν οἰκουμένην ἐπιστρέψομεν ἅπασαν καὶ σημείων χωρίς.*

[2]) In ep. 1 ad Cor. hom. 15, 6.

Freilich kann diese Abschwächung so wenig, wie die zahlreichen anderen Abschwächungen des sozialen Ideals, denen wir in der christlichen Literatur begegnen, über die Bedeutung der Tatsache hinwegtäuschen, daß dieses Ideal der wirtschaftlichen Ausgleichung und der Vergesellschaftung der Güter, wie es noch im 4. Jahrhundert ein Bischof aus der sagenhaften Glanzzeit des Christentums in die nüchterne Wirklichkeit verpflanzen wollte, seinem innersten Wesen nach ein revolutionäres war. Revolutionär war es schon in dem Sinn, wie es Chrysostomos auffaßte, da er ja das individualistisch-kapitalistische Wirtschaftssystem grundsätzlich umgestalten wollte, und noch mehr in dem Sinn, wie es Jahrhunderte hindurch in der Phantasie so vieler Christen lebte, die den „Himmel auf Erden", den sich der Patriarch von dieser Hinüberführung der kapitalistischen in die sozialistische Gesellschaft versprach, keineswegs auf so friedlichem Wege, sondern nur von Umsturz und Gewalt erhofften.

Es ist schwer, sich von der inneren Auflehnung dieser christlichen Sklaven, Proletarier und Kleinbürger gegen den heidnischen Cäsarenstaat eine Vorstellung zu machen. Aber es läßt doch einen tiefen Blick in ihr seelisches Leben tun, daß sie ein Buch, in welchem der wilde Haß und Rachedurst gegen das Bestehende wahre Orgien feiert, die sogenannte „Offenbarung Johannis", zu einem ihrer heiligen Bücher gemacht haben. Wie viele von ihnen mögen sich an den furchtbaren Bildern des nahen Zusammenbruches aufgerichtet haben, in denen ihnen die Zerstörung des verhaßten Roms geweissagt wurde, dessen verödete Stätte binnen kurzem unreine Vögel, unreine Geister und Teufel zu ihrem Quartier machen würden! Wie mögen sie sich an dem Triumphgesang der Engel über den Fall des großen „Babylon" berauscht haben, an dem schmachvollen Tod der „großen Buhlerin im Scharlachgewand", an dem schrecklichen Mahl der Vögel des Himmels, die das Fleisch der Kaiser und Könige und ihrer Heere fressen, wenn sie vom Zorngericht Gottes erschlagen die weiten Ebenen decken! Es ist der große Tag der „Schlachtung" (*ἡμέρα σφαγῆς*), für den sich

nach dem Jakobusbrief die Reichen dieser Erde mästen,[1]) und auf den das Evangelium des Lukas die Christen mit dem Trostwort verweist: „Gott sollte nicht die Rache für seine Auserwählten heraufführen, die zu ihm schreien Tag und Tag? Ich sage euch, er wird sie rächen in Kürze."[2]) Und an diesem Rachewerk werden nach der Apokalypse die Christen selbst sich eifrig beteiligen, wenn ihnen der Herr die Macht über die Heiden gegeben hat. Der Christ soll „sie weiden mit eiserner Rute und wie eines Töpfers Gefäße soll er sie zerschmeißen".[3])

Diese leidenschaftliche Empörung richtet sich nun aber, wie der Weheruf des Jakobus über die Reichen beweist, keineswegs bloß gegen den Staat der Cäsaren, sondern ganz wesentlich auch gegen das plutokratische Rom, gegen all'den Prunk und Glanz des Reichtums, den die ungeheure Konzentration der Güter einer Welt in diesem Rom aufgehäuft hatte. Selbst in der Johannesapokalypse, die sonst förmlich aufgeht in dem Gedanken der Rache für das Blut der Märtyrer und für die Abgötterei des Cäsarenkultus, ist diese antiplutokratische Tendenz deutlich erkennbar. Unter den Gründen, warum die Stadt Rom schon in nächster Zeit in einer gewaltigen Feuersbrunst untergehen werde, nennt der Engel Gottes dem Propheten auch den, daß die Kaufleute der Erde von ihrer gewaltigen Hoffart reich geworden seien.[4]) Und in derselben Apokalypse kann sich eine andere göttliche Stimme nicht genug tun im grimmigen Hohn über diese „Kaufleute der Erde", die da „heulen und trauern werden, weil niemand mehr ihre Ware kauft,[5]) über die „Händler, die von dem Glanz und Flitter, der jetzt verloren ist, reich geworden"[6]) und nun „in einer Stunde all diesen Reichtum

[1]) 5, 5.

[2]) Luc. 18, 18.

[3]) Apok. 2, 26 f. Bis zum Aberwitz und teuflischen Hohn überspannt erscheint dieser Haß und Rachedurst in den blutigen Phantasien Tertullians De spect. 30.

[4]) 18, 3: *ἔπεσεν, ἔπεσε Βαβυλὼν ἡ μεγάλη . . . ὅτι οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν.*

[5]) 18, 11. [6]) v. 15.

verödet" sehen, über all die Steuerleute und Küstenfahrer und Schiffsleute, die angesichts der rauchenden Brandstätte Roms „Staub auf ihre Köpfe streuen und unter Heulen und Klagen Wehe rufen über die große Stadt", in der „reich geworden sind die Schiffsherrn durch ihren Wohlstand".[1] Ein Hohn, der noch gesteigert wird dadurch, daß der römischen Handelswelt ein langes Register der Waren vorgeführt wird, die ihren Reichtum begründet haben und die ihr jetzt unter den Händen zerronnen sind: Gold, Silber, Edelstein, Perlen, Linnenzeug, Purpur, Seide, Scharlachstoff, all das Thujaholz, die Geräte alle von Elfenbein, die von kostbaren Hölzern, von Erz, Eisen, Marmor, auch Zimt, Amonsalbe, Räucherwerk, Myrrhe, Weihrauch, Wein, Öl, feines Mehl, Weizen, Hornvieh, Schiffe, Pferde, Wagen und Knechte und Menschenseelen (Sklaven).

Indem aber so der Welt des römischen Kapitalismus und ihrem Staat das Todesurteil gesprochen wird, wird ihr gleichzeitig eine andere gegenübergestellt, die herrliche Zukunft des messianischen Staates,[2] der sich über den Trümmern des römischen Reiches erheben wird und dessen Bewohnern die Güter dieser Welt[3] zufallen werden.[4] Nicht mehr nach Rom, sondern nach dem neuen Jerusalem, das die Johannesapokalypse vom Himmel herabkommen sieht auf die Erde, „wird man die Herrlichkeit und die Schätze der Erde hineinbringen".[5] Die Nationen werden in ihrem Lichte

[1]) v. 17 ff.

[2]) Diesen Glauben an das „tausendjährige Reich" bezeichnet Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I² S. 80, neben dem Unsterblichkeitsglauben mit Recht als das „eigentliche Charakteristikum des Christentums".

[3]) über die nun sie die Herrschaft ausüben. Dieses Herrschen wird nach dem Vorgang des Jesaja 60, 10 ff. u. 22, 5 immer wieder betont; z. B. I Kor. 4, 8 (*βασιλεύειν*), II Tim. 2, 12.

[4]) Es wird erfüllt, was Clemens von Alexandria schon als Prinzip für die Gegenwart aufstellt, daß nämlich „die Christen allein fähig sind, Güter zu erwerben, weil sie allein gut sind"! *Παιδαγωγός* 3, 6. *Καὶ μὴν τὰ μὲν ἀγαθὰ ἔστω μόνοις κτητὰ τοῖς ἀγαθοῖς· ἀγαθοὶ δὲ οἱ Χριστιανοί· Μόνοις ἄρα τοῖς Χριστιανοῖς κτητὰ τὰ ἀγαθά.* .

[5]) 21, 26.

wandeln und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit zu ihr.[1]) Erfüllt ist die Prophezeiung des Jesaja, daß die Kinder Gottes „die Güter der Heiden essen“[2]) und Milch von den Heiden saugen werden.[3])

Gleichzeitig wird der Glanz der Gottesstadt, in der sich die Gläubigen von aller Welt her sammeln werden, in der Apokalypse in einem Ton geschildert, der durchaus auf die kindliche Phantasie und die naiven Märchenträume einer armen und ungebildeten Masse gestimmt ist. Die Gottesstadt hat einen Umfang von 12000 Stadien, die Mauern haben eine Höhe von 144 Ellen und sind erbaut aus Jaspis. Die Stadt aber und ihre Straßen sind von purem Gold, wie reines Glas, und die Grundsteine der Mauern bildet je ein besonderer Edelstein, der erste Jaspis, der zweite Saphir, ein anderer Smaragd usw. Die zwölf Tore, jedes von einem Engel bewacht, werden durch je eine Riesenperle gebildet. Mitten in der Straße aber und auf beiden Seiten des „Stromes des Lebenswassers“, der vom Throne Gottes her zur Stadt fließt, stehen die Unsterblichkeit verleihenden Lebensbäume, die in jedem Monat zwölferlei Frucht tragen.[4]) Eine Unerschöpflichkeit der erneuten und befreiten Natur, die in den christlichen Zukunftsphantasien mit denselben glühenden Farben ausgemalt wird, wie in den jüdischen.

Hat man sich doch nicht gescheut, eine solche phantastische Schilderung Jesus selbst in den Mund zu legen und ihr damit den Charakter absoluter Wahrheit zu vindizieren! Insoferne ja allerdings mit einer gewissen subjektiven Berechtigung, als für die Christen das apokalyptische Bild der Gottesstadt eine Offenbarung Gottes war, woraus sich für sie mit logischer Folgerichtigkeit ergab, daß auch der Mensch gewordene Gott die Gottesstadt nicht wesent-

[1]) v. 25. [2]) 61, 6.

[3]) 60, 16. Vgl. Jesaja, dessen Phantasie sich an der Menge der Herden, der Kamele und Läufer berauscht, die er mit Weihrauch und Gold beladen nach dem neuen Jerusalem strömen sieht.

[4]) 22, 1.

lich anders schildern konnte, als in seiner Offenbarung an Johannes. So hat noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts der heilige Irenäos, Bischof von Lyon, gutgläubig als eine Prophezeiung Jesu wiederholt:[1])

„Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10000 Ästen und an jedem Ast 10000 Zweige und an einem Zweig 10000 Schößlinge und an jedem Schößling 10000 Trauben und an jeder Traube 10000 Beeren und jede Beere wird beim Ausdrücken 25 Metreten (à zirka 40 Liter, also jede Beere 1000 Liter) Wein geben. Und wenn einer der Heiligen eine von diesen Trauben ergreift, so wird eine andere rufen: „Ich bin besser, nimm mich und preise durch mich den Herrn". Desgleichen wird auch ein Weizenkorn 10000 Ähren erzeugen und jede Ähre 10000 Körner und jedes Korn zehn Pfund weißen reinen Mehles.[2]) Und dementsprechend wird auch der Ertrag der übrigen Baumfrüchte, Samen und Kräuter sein. Und alle Tiere, welche diese von der Erde empfangenen Speisen genießen, werden friedlich und zutraulich zueinander sein und völlig untertan dem Menschen."

Wer das nicht glaubt, was doch Papias, „ein Mann der alten Zeit", von Johannes, dem Jünger Jesu, selbst gehört habe, der ist nach dem Urteil des Bischofs ein Ungläubiger, wie Judas der Verräter, dessen Zweifel an dieser üppigen Herrlichkeit des Gottesreiches Jesus selbst mit den Worten zurückgewiesen habe: „Sehen werden es, die dann kommen werden." Haben doch schon die Propheten dasselbe geweissagt: Jesaja[3]) und Jeremia, dem Irenäos die Verheißung entnimmt:

„Und sie werden kommen und frohlocken auf dem Berge Zion und werden kommen zu [den Gaben] der Güte Javes, zum Getreide und

[1]) Advers. haer. 5, 33, 3.

[2]) Wie sich hier die apokalyptische Phantasie immer mehr hinaufsteigerte, zeigt ein Vergleich mit der ganz ähnlichen Schilderung der Baruchapokalypse 29, 5, die statt der Zahl 10000 nur 1000 hat.

[3]) Irenäos beruft sich hier auf Jesaja 65, 25: „Alsdann werden Wölfe und Lämmer zusammenweiden und der Löwe wird wie das Rind Stroh fressen." Wozu der Bischof triumphierend bemerkt: „Kann mir jemand einen Löwen zeigen, der Stroh frißt? Wie außerordentlich muß also die Größe und Fettigkeit der Früchte im Gottesreich sein! Denn wenn der Löwe, das Tier, Stroh frißt, wie wird der Weizen selbst sein müssen, dessen Stroh dem Löwen zur Nahrung dient!"

zum Most und zum Öl und zu den jungen Schafen und Rindern, und daß ihre Seele einem [wohl] bewässerten Garten gleiche und sie ferner nicht mehr dahinschmachten. Alsdann wird sich die Jungfrau am Reigen erfreuen und Jünglinge und Greise zumal, und ich will ihre Trauer in Wonne wandeln und sie trösten und fröhlich machen nach ihrem Kummer. Und ich will die Seelen der Priester mit Fett laben und mein Volk soll sich sättigen an [den Gaben] meiner Güte — ist der Spruch Jahves."[1])

Daher bedarf es auch in diesem Wunderland keiner Arbeit mehr. Denn seine Bewohner „werden ja für sich haben einen Tisch bereitet von Gott, der sie labt mit allen Speisen",[2]) ganz so wie es sich auch die jüdische Zukunftserwartung vorstellte, daß in diesem zur Wonne geschaffenen Reich[3]) die „Schnitter nicht ermüden werden bei der Arbeit"[4]) und „den Gerechten von Gott ein großes Freudenmahl bereitet ist".[5])

Aber auch noch in viel späterer Zeit hat ein anderer Kirchenvater, Laktantius (Anfang des 4. Jahrhunderts) den Gläubigen die Herrlichkeit des messianischen Reiches in derselben sinnlichen Weise geschildert wie Irenäos. Die Erde wird da nach seiner Ansicht jede Frucht in üppiger Fülle ohne menschliche Arbeit hervorbringen. „Honig wird von den Felsen triefen", in den Bächen fließt der Wein und Milch in den Flüssen",[6]) so daß allen ein Leben in der Fülle der Güter (eine „vita copiosissima")[7]) beschieden ist, ohne daß sie zu arbeiten brauchen! Das selige Wunschland, das einst die Poeten

---

[1]) 31, 12 ff. Vgl. Ez. 34, 14: „Auf guter Weide werde ich sie weiden und auf Israels Bergeshöhen wird ihre Trift sein. Dort sollen sie lagern auf schöner Trift und auf fetter Weide weiden" und v. 29: „Erstehen lassen werde ich ihnen eine fette Pflanzung, daß nicht ferner vom Hunger hingerafft im Lande seien."

[2]) Irenäos a. a. O. 5, 33, 2.

[3]) Jesaja 65, 18.

[4]) Philo de praem. et poenis 20. Baruchapokalypse 73, 2 f. 7 u. 74, 1.

[5]) Nach der syrischen Baruchapokalypse. Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II⁴ S. 631.

[6]) Div. inst. 7, 24, ganz ähnlich wie in der Schlaraffia der attischen Komödie. Siehe Bd. I S. 385 ff.

[7]) Ebd. 7, 25.

dem Griechenvolk auf der komischen Bühne vorgeführt hatten, ist hier zu neuem Leben erwacht und zu einem Bestandteil des göttlichen Weltplans erhoben! Das Massenideal der Freiheit von dem Zwange der Arbeit und der schrankenlosen Befriedigung aller Bedürfnisse des Lebens. Es ist das Glück der größten Zahl, d. h. das Glück, wie es die Masse versteht und wie es naturgemäß auch die christliche Masse von ihrem Erlösergott erwartete.

Sind doch selbst Höhergebildete, wie man eben an Irenäos und Laktantius recht deutlich sieht, keineswegs gegen die Gefahr gefeit, der reinen Phantastik zu verfallen, wenn sie sich einmal in solche vulgäre Zukunftsträume verstricken lassen. Man denke an die modernen Parallelerscheinungen zu diesen priesterlichen Utopisten, an Fourier, der die Erde mit dienstfertigen Antilöwen bevölkerte und das Salzwasser des Ozeans in süße Limonade verwandelt sah, ja sogar den Menschen der Zukunft eine Größe von drei Metern prophezeite; oder an Godwin, der es fertig brachte, den Menschen die körperliche Unsterblichkeit zu verheißen, ganz so, wie es die Christen der römischen Kaiserzeit von ihrem Zukunftsstaat erhofften!

Auch ist die Vorstellung von diesem christlichen Zukunftsstaat gewiß durch sozialistische Masseninstinkte stark beeinflußt worden. Das Genughaben aller und die gemeinschaftliche Beteiligung aller an allen Lebensgütern, die Beseitigung aller sozialen und ökonomischen Gegensätze verwirklicht neben der religiösen Gemeinschaftsidee zugleich ein ausgesprochen soziales Ideal. Wie schon nach Philo der messianischen Ära diejenigen gewürdigt werden, die sich bereits jetzt zu einer kommunistischen Lebenspraxis entschließen,[1]) so hat der „in der Nachfolge der jüdischen Sibylle dichtende" christliche Verfasser einer Idealschilderung des Gottesreiches den kommunistischen Charakter desselben verherrlicht. Da wird „die Erde gleich für alle sein, das Leben gemeinsam und der Reichtum überflüssig sein, es gibt keinen Bettler und keinen Reichen mehr, keinen Herrn und keinen Knecht, keine Großen und keine Kleinen,

[1]) a. a. O. 15: *τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μέσον ἀγαθὰ εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυσιν.*

keine Könige und keine Obern, sondern alle sind gleich."[1]) Ebenso hat Laktanz gerade die Gemeinschaft des Lebens und der Güter betont, durch die hier gemäß dem ursprünglichen Willen Gottes die Erde wirklich zu einem Gemeingut wird.[2])

Daher konnten sich auch die Christen mit Recht darauf berufen, daß ihr Zukunftsstaat in vollendeter Weise die Gemeinschaft aller Güter verwirklichen werde, die nach griechisch-römischer Ansicht dereinst im goldenen Zeitalter des Kronos und Saturn bestand, aber unwiederbringlich verloren sein sollte.[3]) Die Dichter, die das goldene Zeitalter besangen, haben nach der Ansicht des Laktantius nur darin geirrt, daß sie dasselbe in die Vergangenheit verlegten. Er meint, sie hätten nur die Weissagungen der Propheten mißverstanden, die in der Ekstase der Visionen die zukünftigen Dinge als etwas bereits Vollendetes erschauten und demgemäß darstellten, wodurch sie die Meinung erweckten, daß die von ihnen geschilderten Zustände der Vergangenheit angehörten!

Aber wenn auch dieses Ideal der Dichter unter der Herrschaft eines Menschen niemals realisiert gewesen sein kann, so werde es doch in dem Moment, wo die Gottesherrschaft auf Erden beginnt, zur vollen schönen Wirklichkeit werden. Da sieht Laktantius das goldene Geschlecht aufblühen, das nach der berühmten von den Christen als Prophezeiung auf Christus gedeuteten Weissagung der vierten Ekloge Vergils[4]) der an der großen Wende der Zeiten erwartete Götterspross heraufführen sollte.

[1]) Or. sibyll. II 320 ff.:

. . . κοινοί τε βίοι καὶ πλοῦτος ἄμοιρος·
οὐ γὰρ πτωχὸς ἐκεῖ, οὐ πλούσιος οὐδὲ τύραννος,
οὐ δοῦλος οὐδ' αὖ μέγας οὐ μικρός τις ἔτ' ἔσται,
οὐ βασιλεῖς, οὐχ ἡγεμόνες· κοινῇ δ' ἅμα πάντες.

[2]) 5, 3: quippe unus Deus commune omnibus terram dedisset, ut commune degerent vitam.

[3]) So erklärt Laktantius a. a. O. 7, 24 in köstlicher Naivität: Denique tum fient illa, quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt.

[4]) 4, 38 ff.

„Da wird der Schiffer vom Meere weichen und keine befrachtete Fichte wird mehr dem Warenaustausch dienen. Man bedarf nicht mehr der Hacke auf der Feldflur, noch der Hippe im Weinberg, und vom Joche löst die Stiere der stämmige Pflüger. Denn alles allüberall gewährt freiwillig die Erde."

Und Laktantius vergißt nicht hinzuzufügen, daß der Poet sein Wissen von der Sibylle habe: ein höchst bedeutungsvoller Zusatz, durch den das dichterische Ideal kommunistischer Leidlosigkeit geradezu kanonisiert wird, da ja für die Christen die Sibylle Trägerin göttlicher Offenbarung war.

Wenn diese sozialistische Auffassung der Gottesherrschaft unter den literarischen Vertretern des Christentums eine so verbreitete war, daß Laktantius meint, ein Buch würde nicht hinreichen, die Zeugnisse der vielen zu sammeln, die übereinstimmend Gleiches darüber gesagt,[1]) wie mag da erst die faszinierende Idee von dem kommunistischen Paradies auf Erden die Phantasie der gedrückten und notleidenden Massen beherrscht haben!

Ein demokratischer Kollektivismus, d. h. die Vergesellschaftung aller Lebensgüter als Endziel und der gewaltsame Umsturz durch ein Wunder von oben als Weg zum Ziel, das war ein Programm, das neben dem Heil der Seele und der Unsterblichkeitshoffnung in der größten Massenbewegung, die die Welt jemals gesehen, gewiß als eine treibende Kraft ersten Ranges gewirkt hat. „Wenn eine Lehre die Menschen hinreißt, sagt Taine, so liegt das an den Versprechungen, die sie ihnen macht." Und wann sind je der Menschheit glänzendere Versprechungen gemacht worden, als den christlichen Massen der Kaiserzeit, die unzweideutige Verheißungen ihrer heiligen Schriften mit der kühnen Hoffnung erfüllt hatten, den „Himmel auf Erden" womöglich noch selbst zu erleben?

Welche massenpsychologischen Kräfte neben der Wunderkraft der Christusmystik die kommunistische Gottesreichsidee entfesselt hat, zeigt allein die Tatsache, daß die Masse der Kleinen und Niedrigen diese große Volkshoffnung Jahrhunderte hindurch gegen alle Versuche der Umdeutung und Vergeistigung zäh verteidigt hat, durch

[1]) Tam multa uno spiritu similia dicentibus. 7, 25.

welche in der späteren Kaiserzeit die philosophische Theologie und die aristokratisch gewordene Kirche den ihr unbequemen Chiliasmus beiseite zu schieben suchte.[1]) In Ägypten z. B. hat sich noch im 3. Jahrhundert eine Reihe christlicher Gemeinden des Distrikts Arsinoe auf das leidenschaftlichste gegen die Bestrebungen des Bischofs Dionys von Alexandria gewehrt, dem armen Volk diese beglückende Illusion zu nehmen![2]) Diese „einfältigen Brüder", wie der Bischof sie nennt, wollten es sich nicht nehmen lassen, „kleinliche, hinfällige und den gegenwärtigen ähnliche Dinge im Reiche Gottes zu hoffen",[3]) so daß es zum Schisma und zum Abfall ganzer Gemeinden kam. Hat doch ihr geistlicher Führer, der Bischof Nepos, damals noch ein eigenes Buch zur Verteidigung des christlichen Utopismus geschrieben, das den Gegnern auf der Synode, auf der man „drei Tage ununterbrochen vom Morgengrauen bis zum Abend" über die große Frage debattierte, wie „ein Schild und eine unübersteigliche Mauer" entgegengehalten wurde. Und im Abendland sind ja die chiliastischen Hoffnungen noch weit über das 3. Jahrhundert hinaus lebendig geblieben.[4])

[1]) Hat man doch später allem Anscheine nach aus der christlichen Literatur, z. B. aus Hippolyt und Irenäos, chiliastische Partien geradezu ausgemerzt! Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I[4] S. 616, der in dem Zurückweichen des Chiliasmus mit Recht ein Symptom der fortschreitenden Bevormundung der Laien sieht. „Man nahm ihnen die Religion, die sie verstanden, und gab ihnen dafür einen Glauben, den sie nicht verstanden." — Der „Triumph der Kirche über das Christentum", wie man mit Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literar. Beziehungen (Jbb. f. d. kl. Altert. 1902 S. 18), sagen könnte.

[2]) Mit Recht sagt Harnack a. a. O. S. 619 von diesen ägyptischen Gemeinden: „Sie zeigen, daß, wo immer die philosophische Theologie sich noch nicht durchgesetzt hatte, die chiliastischen Hoffnungen nicht nur gehegt und gegen Umdeutungen verteidigt wurden, sondern recht eigentlich als das Christentum selbst galten."

[3]) Vgl. Dionys von Alexandria: *περὶ ἐπαγγελιῶν* c. 7: . . . *καὶ τοὺς ἁπλουστέρους ἀδελφοὺς ἡμῶν οὐδὲν ἐώντων ὑψηλὸν καὶ μεγαλεῖον φρονεῖν . . . ἀλλὰ μικρὰ καὶ θνητὰ καὶ οἷα τὰ νῦν ἐλπίζειν ἀναπειθόντων ἐν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

[4]) Vgl. z. B. Hieronymus Comment. in Jes. 49, 14, der in dieser fort-

Hatte doch die Masse ein unwiderlegliches Zeugnis am Evangelium, nach dem der Heiland selbst, ebenso wie sie, an den gemeinsamen Genuß leiblicher Güter im seligen Zukunftsreich und an eine „Erneuerung" (Palingenesie!) der irdischen Schöpfung geglaubt[1]) und den Seinen verheißen hatte, daß er mit ihnen „von dem Gewächs des Weinstocks neu trinken werde im Königtum Gottes",[2]) d. h. daß man auch hier essen und trinken und sich freuen und als Mensch, nicht als Geist leben werde.[3]) Mit vollem Fug und Recht durfte der einfache schriftgläubige Mann die Frage aufwerfen und mit Irenäos[4]) bejahen: „Warum sollte der Gott, den wir hier um das Brot bitten, uns im Gottesreich weniger Trank und Speise bescheren?" Und wie auf das Evangelium, so konnte sich das christliche Volk auf die Apokalypse des Johannes berufen, die jedem, der „die Worte der Weissagung dieses Buches gehört", so energisch bedeutete: „Wenn einer etwas zusetzt, dem wird Gott zusetzen die Plagen, die in diesem Buche beschrieben sind; und wenn einer wegnimmt von den Worten des Buches dieser Weissagung, dem wird Gott wegnehmen seinen Anteil am Holze des Lebens und an der heiligen Stadt, die in diesem Buche beschrieben sind."[5])

Die „philosophisch" gewordenen Theologen hätten ja diese Offenbarung am liebsten verworfen, deren Prophezeiung des Unterganges Roms so gar nicht mit der Tatsache eines christlich gewordenen Roms übereinstimmte. Sie schoben ihr unbekümmert um die Drohung des Propheten einen „geheimen Sinn" unter, wie eben der genannte Dionys.[6]) Der einfache Mann aber dachte naturgemäß anders. Er ließ sich nicht so leichten Kaufes gerade die volkstümlichsten Verheißungen wegdisputieren, die nun einmal die Schrift als echtes jüdisch-hellenistisches Volksbuch enthielt. Für

dauernden Hoffnung auf die herrliche Gottesstadt natürlich ein „Mißverständnis" der Apokalypse sieht.

[1]) Matth. 19, 28.

[2]) Marc. 14, 25.

[3]) Wie der Theologe Wernle a. a. O. S. 40 ehrlicherweise zugibt. Vgl. zu dieser „Kontinuität mit dem jetzigen Leben" auch Matth. 8, 11; Luc. 14, 15; Marc. 14, 25.

[4]) a. a. O. 5, 33.

[5]) 22, 18.

[6]) a. a. O. c. 16.

ihn hatte die goldstrahlende Märchenstadt mit ihren Unsterblichkeit und üppigsten Fruchtsegen spendenden Lebensbäumen dieselbe Realität wie für den Propheten, der ihn im Falle des geringsten Zweifels mit dem Ausschluß von dieser Wonnestadt und zudem noch mit furchtbaren Strafen bedrohte.

Und warum hätte er auch nicht jene Verheißungen der Schrift begierig aufnehmen sollen, die den Mühseligen und Beladenen die „Rettung" aus aller Not und Qual des gegenwärtigen Daseins und die denkbar glänzendste Verwirklichung des Rechtes auf die Lebensgüter verbürgten, das ihnen bis zu einem gewissen Grade wenigstens schon in der Gegenwart die Predigt des christlichen Liebeskommunismus zusprach, aber gegenüber der „Gottlosigkeit" und „Ungerechtigkeit" des „Mammons" nicht entfernt in dem Maße realisieren konnte, wie es dem Wünschen und Sehnen so vieler entsprochen hätte?

Mit dem religiösen Gedanken und mit der Weltverneinung verband sich hier eben ganz naturgemäß eine kindlich naive Weltbejahung, eine Sehnsucht nach Glück, nach Freude, nach Freiheit, die lebhaft an die Phantasien der armen Schneiderseele erinnert, in denen der unausrottbare Wille zu leben und zwar glücklich zu leben einen ganz ähnlichen apokalyptischen Ausdruck gefunden hat, wie bei den Christen der römischen Kaiserzeit. Auch ihnen wäre es aus innerster Seele gesprochen gewesen, was Weitling, der im „Evangelium eines armen Sünders" ja ausdrücklich die urchristliche Gütergemeinschaft als sein Ideal verkündet, in seinen „Garantien der Harmonie und Freiheit" gesagt hat: „Frei wollen wir werden, wie die Vögel des Himmels, sorgenlos in heitern Zügen und süßer Harmonie durchs Leben ziehen, wie sie." Auch ihr Sinn ging dahin, endlich „Subjekt in Staat und Gesellschaft zu werden, da sie sich bisher nur als Objekt fühlen durften".[1]) Was waren die lockenden Bilder vom göttlichen Zukunftsstaat, den ihnen Propheten, Sibyllen und so viele ihrer eigenen Führer ver-

[1]) Nach dem treffenden Ausdruck Sombarts (a. a. O. S. 25) von dem modernen Proletarier.

kündeten, anders, als „Hymnen aufs Glück", die die Kinder Gottes „aus der Öde des Alltagslebens hinüberführten in den sonnigen Himmel erträumter Freude, erträumter Glückseligkeit, in einen Himmel, der hier auf Erden liegt, und der hinter dem Fegfeuer der kapitalistischen Welt sich auftut"?[1]) Hier wurden Töne angeschlagen, die — so verschieden auch der Geist der Verfasser — in gewissem Sinne doch an die wundervollen Heineschen Strophen erinnern, von denen man mit Recht gesagt hat, daß sie gleichsam die Quintessenz aller sozialistischen Heilslehren enthalten:

„Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten.
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
Und wollen nicht mehr darben,
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleißige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrthen, Schönheit und Lust
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schoten platzen."

---

[1]) So Sombart a. a. O. S. 22 über den modernen Sozialismus. — Wenn sich Harnack a. a. O. III[4] S. 904 dagegen verwahrt, daß man dem antiken Christentum „das soziale Ideal höchstmöglicher irdischer Wohlfahrt unterschiebt", weil dies soviel heiße, wie „den Fortschritt, der darin liegt, daß die höheren Kräfte und Ideale der Menschheit den Mittelpunkt einer Gesinnungs- und Glaubensgemeinschaft bilden, ins Niedrige und Ordinäre transponieren", so trifft das nur diejenigen, die neben dem Sozialen die Bedeutung der religiösen Ideen der Entsühnung und des Weltgerichtes unterschätzen. Auch ist jenes soziale Ideal, d. h. das unstillbare Verlangen des Menschenherzens nach dem εὖ ζῆν an sich ebensowenig „ordinär", wie der Wille zum Leben, der seine Befriedigung in dem Unsterblichkeitsglauben fand. Übrigens gibt Harnack selbst zu, daß „die sinnlichen Hoffnungen die der großen Mehrzahl der Christen" waren! (S. 615.) Wie kann da von einem „Unterschieben" die Rede sein? Bei Hoffnungen, die schriftgemäß waren!

Das ist das Zukunftsland, wo die „erneuerte Erde ungehindert dient den Gerechten",[1]) wie es noch nach Irenäus und Laktantius den Kindern Gottes als „Erbteil" verheißen ist,[2]) die „jetzt hier kein Erbe haben, aber einst erhalten werden",[3]) wenn, — wie es ihnen in der Petrusapokalypse Christus selbst versprach[4]) — „Gott kommen wird zu seinen Gläubigen, zu den Hungernden und Dürstenden und Leidtragenden".

Und dieses Erbe bedeutete für sie wohl ein wohlerworbenes Recht, eine Ausgleichung der Härten und Widersprüche des gegenwärtigen Lebens durch den Erlöserkönig, eine Umkehrung irdischer Lebenslose und Machtverhältnisse, bei deren Verteilung sie selbst so oft zu kurz gekommen waren. Die Erniedrigung wird zur Staffel der Erhöhung.[5])

„Weil wir dulden, werden wir mitherrschen."[6]) — „Die Welt soll von euch gerichtet werden."[7]) — „Seht an, liebe Brüder, eueren Beruf: Nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, damit er die Weisen zuschanden mache. Und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, damit er zuschanden mache, was stark ist."[8]) — „Das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet und das da nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist." — Und so „werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein."[9]) —

---

[1]) Irenäus 5, 32, 1.

[2]) Vgl. Matth. 5, 5.

[3]) Irenäus 5, 32, 2. [4]) v. 3.

[5]) Nach dem treffenden Ausdruck von Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I S. 35.

[6]) II Tim. 2, 12.

[7]) I Kor. 6, 2.

[8]) I Kor. 1, 26. Vgl. Jesaja 60, 14.

[9]) Matth. 20, 16; vgl. 19, 30 und Luc. 13, 30. Eine einseitige Betrachtung von unten, die besonders der höheren Bildung gegenüber einen ausgesprochenen Klassencharakter zeigt, da für diese der Traum der kleinen Leute, der christliche Zukunftsstaat, naturgemäß meist ein Phantom war und der wissenschaftlich Ungeschulte, der auf ein Dogma eingeschworen ist, nichts mehr haßt, als die Kritik der Höherstehenden, die sich gegen seine Illusionen wendet.

So hieß es in der Schrift; und die Prediger des kommunistischen Gottesstaates haben diesen Gedanken der Ausgleichung ungescheut auch auf das wirtschaftliche und soziale Gebiet angewandt. Die gerechte Ausgleichung ist für sie nicht bloß der Lohn für das in der Verfolgung erlittene Glaubensmartyrium, sondern auch für das Martyrium der Not und wirtschaftlichen Verkümmerung.

„Es ist gerecht," — sagt Irenäos — „daß sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie gearbeitet und Bedrängnis erlitten haben, auf alle Arten geprüft im Dulden, auch die Früchte ihrer Geduld empfangen, und in der nämlichen Schöpfung, in der sie getötet wurden, wegen ihrer Liebe zu Gott auch lebendig gemacht werden, und in der nämlichen Schöpfung, in der sie Knechtschaft erduldet haben, auch herrschen."[1])

„Die ganze Welt mit all ihren Schätzen gehört den Gläubigen, den Ungläubigen auch nicht ein Heller," — so hatte man schon in jüdischen Kreisen gedacht;[2]) und es entsprach nur der Gleichung: reich und gottlos, arm und fromm, daß man christlicherseits diesen Grundsatz auch gegenüber der „Ungerechtigkeit" (iniquitas) der „schlechten" Reichen geltend machte, die „das Geld in schlechter Weise besitzen", die man eben nur so lange dulden müsse, bis „die Frommen, denen von Rechts wegen alles gehört, zu der Stadt gelangen, wo ihr ewiges Erbteil sich befindet, wo alle Bewohner in Wahrheit ihr Eigentum besitzen".[3])

Ließ sich doch für das Prinzip der Ausgleichung der irdischen Lebenslagen ebenfalls die Schrift als Zeugin anführen! Im Lukasevangelium wird dem Jesuskind geweissagt, daß es die Zeit heraufführen werde, in der Gott

„Die Mächtigen vom Throne stürzt und die Armen erhöhet,
Hungernde mit Gütern füllt und die Reichen leer wegschickt,"[4])

d. h. die Erlösung kommt zu den Armen, und zwar eben deshalb, weil sie arm sind, — und, wie wir hinzufügen dürfen, weil man ohne „Ungerechtigkeit", d. h. ohne Verletzung der radikalen Liebespflicht,

[1]) 5, 32, 1.
[2]) Angeführt von Cyrill Cat. 8, 7, der sich zu dem Prinzip bekennt.
[3]) Augustin Ep. 153, 6, 26.
[4]) 1, 52.

überhaupt nicht reich sein kann. Und derselbe Gedanke kehrt wieder in den berühmten von Lukas oder seiner Vorlage Jesus selbst in den Mund gelegten Seligpreisungen:

„Heil euch Armen; denn euer ist das Königtum Gottes.
Heil euch Hungernden; denn ihr sollt voll werden.
Heil euch Weinenden; denn ihr sollt lachen."[1])

In der Tat ein echtes und rechtes Evangelium der Armen, dem auf der andern Seite ein dreifacher Weheruf über die Reichen entspricht:

„Weh euch ihr Reichen; denn ihr habt eueren Trost dahin.
Weh euch, die ihr voll seid; denn euch wird hungern.
Weh euch, die ihr hier lachet, denn ihr werdet weinen und heulen."[2])

Und dieses Reichenlos wird noch besonders eindringlich veranschaulicht in dem Gleichnis von dem reichen Mann und dem armen Lazarus, dessen Schwerpunkt ja auch in der so schroff wie möglich formulierten Erklärung liegt, daß derjenige, der in diesem Leben Gutes empfangen hat, dafür in jenem Peinigung, wer aber Böses empfangen hat, Tröstung zu erwarten habe![3])

Man denkt bei dieser grundsätzlichen Verwerfung des Reichtums unwillkürlich an das Bild von den zwei Nationen, die durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind. Und so kann man von diesem Evangelium der Armut sehr wohl sagen: Indem es den Armen die Hauptrolle auf der Weltenbühne zuschrieb, lieferte es dem antiken Proletariat, soweit es von dem Glauben an den christlichen Zukunftsstaat erfüllt war, gewissermaßen sein Dogma, sein Stichwort, und gab ihm damit das in der Sphäre des Absolutismus mehr oder minder erstickte Bewußtsein seiner selbst zurück, den Glauben an sich und seine Zukunft. Wie müssen auf die Masse Worte gewirkt haben wie die:

[1]) 6, 20 ff. Es sind die angeblichen Jesusworte, deren „herben proletarischen Ton", wie Maurenbrecher a. a. O. 157 treffend bemerkt, die entsprechenden Seligpreisungen der Bergpredigt bei Matth. 5, 3 ff. ins Geistliche und Theologische verflüchtigt haben. [2]) Luc. 6, 24.

[3]) So mit Recht Holtzmann in dem genannten Aufsatz über die Urgemeinde S. 42.

„Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen; und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. Aber also soll es unter euch nicht sein; sondern wer will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein;[1]) und so jemand will der Erste sein, der soll der Letzte sein vor allen und aller Knecht."[2])

Die revolutionäre Ideologie des Gottesköngtums zog in dem Proletarier und Kleinbürger vielfach ein Klassenbewußtsein groß, das eigentlich nur ihn und seine Schicksalsgenossen als das wahre Volk Gottes, als die zur Herrlichkeit seines Reiches Berufenen gelten ließ.

„Wenn man uns als Arme verspottet," — sagt Minucius Felix — „so ist das gerade unser Ruhm."[3]) Und die Aufforderung des Jakobusbriefes,[4]) „der Bruder, der niedrig ist, rühme sich seiner Höhe", fand bei vielen einen Widerhall, der noch ganz andere Gefühle auslöste, als die vom Evangelium geforderte Demut. In einer christlichen Schrift „über die Verkehrtheiten der Zeit" wird ausdrücklich der „hochmütige Arme" als Typus solcher Verkehrtheit bezeichnet. Es sei lächerlich, wenn der vom Elend zu Boden gedrückte Proletarier hochmütig sei. Wer „sich überhebt, gehe der Seligkeit der Armut verlustig".[5]) Denn mehr noch als die Armut (also doch auch diese!) gebe die Demut Anspruch aufs Gottesreich. Die Armen werden daher eindringlich ermahnt, sich selbst zu prüfen und nicht in hoffärtiger Aufgeblasenheit auf das herabsehen, was ihnen unerreichbar ist.[6]) Und nicht minder scharf wendet sich Clemens von Alexandria in der Schrift über die „Rettung" der Reichen gegen die offenbar recht zahlreichen Christen, die sich gegen

[1]) Marc. 10, 42 f.

[2]) Ebd. 9, 35.

[3]) Octav. c. 36. Ceterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria.

[4]) 1, 9 f.

[5]) De duodecim abusivis saeculi, gedruckt in den Werken Cyprians ed. Hartel III c. 8 S. 164, superbos nihil habentes haut dubium est beatitudine paupertatis privari.

[6]) Ebd.: providendum est igitur pauperibus, ut semel ipsos, quales sint, intelligant et quod rebus consequi non valent, mentis tumore superbire desistant.

jene voll Dreistigkeit und Stolz erhöben.[1]) Augustin vollends sieht sich immer wieder von neuem genötigt, dieser „Überhebung" eines ausgesprochen klassenkämpferisch gestimmten Proletariates entgegenzutreten. „Verachte nicht" — sagt er — „die barmherzigen Reichen, die demütigen Reichen, um es kurz zu sagen, verachte nicht die armen Reichen. O Armer, sei auch du arm, d. h. demütig."[2]) Gleichzeitig mahnt er die Besitzenden, die gereizte Stimmung der Massen nicht zu ignorieren, sondern sie durch Wohltun zu mildern, damit sich nicht die Kluft zwischen arm und reich noch mehr vertiefe und dem Klassenhaß neue Nahrung zugeführt werde."[3])

Aber wie hätte man damals inmitten der ungeheuren Krisis einer verfallenden Welt die Geister wieder loswerden können, die man selbst beschworen hatte? Nicht umsonst hatte man Jahrhunderte hindurch den Massen eine radikale Gleichheitsidee und den Abscheu gegen den „Reichtum" gepredigt. Nicht umsonst hatte man immer wieder von neuem ihre Phantasie mit den lockenden Bildern eines kommenden Paradieses erfüllt und den gewaltsamen Umsturz als einzigen Ausweg aus der Wüste proklamiert.[4]) War da zu erwarten, daß diese hoffnungsloser Proletarisierung verfallenen Massen den idealen Glückstraum von einem Reich der Gerechtigkeit und Gleichheit auf Erden ebenso bereitwillig über Bord werfen würden, wie es die zu Macht und Reichtum und zum Bund mit dem Absolutismus emporgestiegene Kirche tat? Den Priestern konnte es nur erwünscht sein, daß dasselbe Rom, das nach ihrer eigenen heiligen Schrift noch im Laufe der römischen Kaiserzeit vom Erdboden verschwinden und eine Stätte von unreinen Vögeln und Teufeln werden sollte, ein hierarchisches Machtzentrum und eine

---

[1]) c. 3: *μὴ καταθρασυνομένους αὐθαδῶς*. Vgl. auch die Klagen über die Unverschämtheit im Betteln und die Unersättlichkeit im Nehmen, z. B. Const. Apost. 3, 7, 3.

[2]) Sermo 14, 3, 4.

[3]) Sermo 345, 1 und 3.

[4]) Wie Lassalle sich einmal mit Bezug auf die Gegenwart ausdrückt.

neue Zwingburg der Völker wurde, von der aus man in der Tat, wie es die Apokalypse für das Gottesköniqtum verhieß, die Heiden und „Ungläubigen" „mit eiserner Rute weiden durfte". Sie konnten sogar für ihre Kirche den ungeheuerlichen Anspruch erheben, selbst der irdische Gottesstaat zu sein, und das von Jesus für diese Erde verheißene Königtum Gottes gegen den klaren Wortlaut der Schrift in die Wolken des Himmels verweisen.[1]) Aber nicht ebenso leicht wurde es ihnen, das proletarische Ideal, das sich nun einmal seit der frohen Botschaft des Evangeliums mit der Gottesreichsidee verband, aus den Herzen zu reißen. Hier war der Massenwille und die Autorität der Schrift stärker, als der Priesterwille.

Nachdem man solange im Glauben an die Reichsbotschaft einem Phantom nachgejagt und die große Volkshoffnung immer wieder hatte vertagen müssen, gab es in den christlichen Massen leidenschaftliche Gemüter genug, die es satt hatten, auf die große Zukunft mit träumender Seele zu harren, und allen Ernstes die Frage aufwarfen, ob man denn nicht, wenn nun einmal das kommunistische Gottesreich nicht kommen wollte, durch eigene Kraft einen Zustand der Gerechtigkeit, Gleichheit und Zufriedenheit auf Erden herbeiführen könne: statt der Katastrophe von oben durch den Umsturz von unten! Und dieser Übergang von der Utopie zur Praxis lag ja in der Zeit Augustins nahe genug.

Das in seinen Grundfesten erschütterte römische Reich ging rettungslos der Auflösung entgegen. Die Bande staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung begannen sich zu lockern und in ganzen

[1]) Dagegen hat sich allerdings die Lehre der Kirchenväter von der Gütergemeinschaft des Naturrechts viele Jahrhunderte hindurch behauptet. Prinzipiell beseitigt und in ihr Gegenteil verkehrt wurde sie eigentlich erst — im Kampf gegen die Sozialdemokratie — durch die Enzyklika Leos XIII.: De condicione opificum. Rerum novarum semel excitata cupidine (1891), nach der nun umgekehrt das Privateigentum „Naturrecht" und das Gesetz, dessen Zwangsgewalt das Eigentum schützt, lediglich die Verwirklichung dieses angeblichen Naturrechtes sein soll. Die denkbar radikalste Desavouierung der „Väter"! Vgl. Brentano, Zur Genealogie der Angriffe auf das Privateigentum. (Arch. f. Sozialw. 1904 S. 270).

Provinzen, — man denke an die Bagauda in Gallien und die Circumcellionen[1]) in Afrika! — erhoben sich die geknechteten und ausgebeuteten Massen in offener Rebellion gegen die Tyrannei des Staates und der herrschenden Klassen. Ist es da — angesichts der Ideen, die das Christentum in die Masse geworfen hatte — zu verwundern, daß in dem christlichen Proletariat, das in diese revolutionäre Bewegung hineingezogen wurde, vielfach geradezu kommunistische und sozialistische Umsturzideen zutage traten?[2])

Die armen christlichen Bauern, Proletarier und Sklaven Afrikas, die die zerrüttenden Glaubenskämpfe zwischen den sogenannten Rechtgläubigen und den Donatisten im Bunde mit letzteren zu einer allgemeinen Empörung benützten, erhoben auf Grund des christlichen Gleichheitsprinzips dieselben radikalen Forderungen, wie einst die attischen Feldarbeiter in der Zeit Solons. Sie wollten von einer Ungleichheit überhaupt nichts mehr wissen; die Standesunterschiede sollten fallen und reich und arm in allem gleich werden![3]) Vergebens predigte ihnen Augustin, der Reichtum sei nicht so beglückend, wie man wohl glaube. Die Armen hätten mit den Reichen nicht die Welt, nicht die Häuser, sondern nur den Himmel und das Sonnenlicht gemein. Sie sollten sich mit dem Notwendigen begnügen und nicht mehr begehren.[4]) Der Arme schlafe ruhig und sorgenfrei auf der Erde, während der Reiche von Sorgen gequält werde.[5])

Was bedeutete diese schwächliche Logik gegen den fanatischen Glauben an den gottgewollten Urzustand der Gleichheit, gegen das

[1]) Nach der Ansicht Augustins enarr. in ps. 132, 3 so genannt, quia circum cellas vagantur. Dazu contra Gaudentium 1, 28 (32) cellas circumiens rusticanas.

[2]) Ganz ähnlich, wie ja noch in weit späteren Zeiten, z. B. im deutschen Bauernkrieg, der zugleich religiöse und naturrechtliche Sozialismus des antiken Christentums als Agens der sozialen Bewegung gewirkt hat.

[3]) Augustin Sermo 345, 1 und 3: aequari optant et impares se dolent.

[4]) Sermo 85, 5, 6 und 85, 6, 7.

[5]) Sermo 14, 4, 6.

stürmische Begehren leidenschaftlich erregter Massen, mit dem so lange verheißenen Himmel auf Erden,[1]) mit dem man dem Proletariat der „simplices et rudes" sein Dogma und sein Stichwort gegeben, nun endlich einmal ernst zu machen?

Hier tritt uns mit einem Male in dem zerfallenden Cäsarenstaat der Mustertypus einer proletarischen Revolution entgegen, das Massenmachtbewußtsein und der „dumpfe Massenschritt" der Proletarierbataillone, vor denen die bürgerliche Gesellschaft in ihren Grundfesten erzitterte. Mordend und raubend, brennend und sengend durchzogen die Rebellen das Land. Die Kolonen fielen über die Landeigentümer her, die Sklaven über ihre Herren und die Besitzenden wurden von den Führern der „Heiligen", wie sie sich nannten, mit furchtbaren Drohbriefen überschwemmt, die sie zwangen, ihren Schuldnern alle Verpflichtungen zu erlassen, wenn sie sich nicht schweren Mißhandlungen aussetzen oder ihre Häuser in Brand gesteckt sehen wollten. Um das neue Zeitalter der Gleichheit recht sinnenfällig vor Augen zu führen, zwangen die Banden, wenn sie z. B. einer Sänfte begegneten, die Insassen, die Rolle der Träger zu übernehmen; und die Sklaven und Hörigen nötigten ihre Herren, an ihrer Stelle die schwere Arbeit zu verrichten. Sie banden sie an die Räder der Mühlen, während sie selbst sich gütlich taten, wie sie denn überhaupt alles, was eßbar und trinkbar war, zum Gemeingut machten.[2]) „Die Wallfahrten zu den Gräbern der Heiligen verwandelten sich in Feldzüge gegen die Reichen."[3]) Mit einem Schlag trat jetzt all die verborgene Sehnsucht zutage, die sich in diesem Proletariat von einer Generation zur andern vererbt hatte. Der „glühende Wunsch der Gedrückten, Armen und Sklaven", den man treffend in die Worte Tertullians zusammengefaßt hat:[4])

[1]) Wie verbreitet der Chiliasmus noch in Augustins Zeit war, zeigt seine Polemik. Civ. Dei 20, 7.

[2]) Optatus, De schismate Donat. 3, 4; Augustin a. a. O. sowie Ep. 185, 4, 15. Dazu 29, 12; 88, 7; 111, 1; 133; 134; 185, 7, 30; C. ep. Parmen. 1, 10, 16 u. Gesta collat. Carthag. III 174.

[3]) Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt III S. 335.

[4]) Harnack a. a. O.

„Volumus non diutius servire, optamus maturius regnare!“[1] Sie fühlten sich als Vollstrecker des göttlichen Gerichtes über die Reichen, von dem man seit den Tagen Jesu so unermüdlich, so vieles in Schrift und Wort gepredigt hatte.

Freilich zeigte sich auch hier wieder, wie zu jeder anderen Zeit, daß eine Diktatur des Proletariats auf die Dauer unmöglich ist und eine wirkliche Befreiung von menschlicher Erniedrigung und menschlichem Elend niemals bringen kann. Selbst der Glaubensfanatismus christlicher Proletarier hätte die ehernen Klammern, die nun einmal die auf der Ungleichheit aufgebaute Gesellschaftsordnung zusammenhalten, nicht zu zerbrechen vermocht, auch wenn der unterwühlte Bau des römischen Staates nicht unter den Fäusten der Barbaren zusammengebrochen wäre.

Wie hätte sich aber die menschliche Illusionsfähigkeit jemals mit einem solchen Ergebnis begnügt! Sie ist auch nach der blutigen Niederwerfung der afrikanischen Gleichheitsfanatiker in gewissen christlichen Kreisen so mächtig gewesen, daß noch am Anfang des 5. Jahrhunderts ein christlicher Autor mit leidenschaftlicher Energie die Ideen eines radikalen christlichen Sozialismus verkündet hat, in einer Schrift, die von eminentem geschichtlichen Interesse ist, weil sie mit rücksichtsloser Schärfe eine theologische Exegese bekämpft, die den aus dem Neuen Testament eben doch nie ganz auszumerzenden sozialen Radikalismus möglichst abzuschwächen und zu verschleiern sucht, und weil sie noch einmal deutlich erkennen läßt, wie dieser Radikalismus mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit zur grundsätzlichen sozialen Verneinung führen mußte.[2]

Die merkwürdige Schrift, die, wie damals soviele andere, vom Reichtum handelt,[3] weist vor allem darauf hin, daß der Weheruf

[1] De orat. 5.

[2] In dieser Beziehung repräsentiert der unbekannte Autor eine ganze Richtung, die der Pelagianer. Ähnlich kommunistisch dachten auch die Eustathianer.

[3] De divitiis ed. C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, 1890.

des Evangeliums über die Reichen sich auf alle ohne Unterschied, nicht bloß auf die „schlechten" Reichen bezieht, daß nach dem Worte Jesu vom Kamel und Nadelöhr der Eingang eines Reichen ins Gottesreich unmöglich sei, daß das von der heiligen Schrift bezeugte kommunistische Verhalten der ersten christlichen Gemeinde und das Vorbild Jesu selbst alle Christen für alle Zeiten zu gleichem Tun verpflichte.[1]) Daher verlangt er kategorisch von allen Besitzenden, daß sie sich ihres Eigentums zugunsten aller entäußern, und er begründet diese Forderung zugleich in der uns bereits bekannten Weise mit dem Naturrecht. Im Naturgesetz wurzeln die Ideen der Gerechtigkeit und Gleichheit, mit denen nach seiner Ansicht der Unterschied von arm und reich unvereinbar ist. Der gerechte Gott hat uns den gemeinsamen Besitz von Licht und Luft und die Gleichheit im Besitz der übernatürlichen Güter gegeben und er hat eben damit kundgetan, daß er auch die Gleichheit und Gemeinsamkeit alles irdischen Besitzes will.[2]) Die bestehende Ungleichheit ist daher lediglich ein Produkt des Unrechtes, der Anmaßung und Usurpation. Wenn wir die allein richtige, d. h. dem Gesetze Gottes und der Natur entsprechende Gesellschaftsordnung hätten, würde niemand mehr haben, als notwendig ist.

Das ist die Zauberformel, von deren Verwirklichung der Verfasser die Wiederherstellung der natürlichen Harmonie des Gesellschaftslebens und damit auch das Glück und Genughaben aller erhofft. Denn, „wenn niemand mehr hat, als nötig ist, so werden, was nötig ist, alle haben. Man beseitige die Reichen und es gibt keinen Armen mehr! Denn wenige Reiche sind die Ursache von vielen Armen",[3]) d. h. es bedarf nur eines herzhaften Entschlusses, um das kommunistische Zukunftsreich zur Wirklichkeit zu machen, das die Gesellschaft auf ihre „natürliche" Basis stellen würde.

Der alte Irrwahn, der uns in der Geschichte des Sozialismus immer wieder von neuem begegnet, daß Glück und Leid des

[1]) 10, 5 f. [2]) 8, 1 ff.

[3]) 12, 1 ff. Tolle divitem et pauperem non invenies. Pauci enim divites pauperum sunt causa multorum.

Menschengeschlechtes im wesentlichen bedingt ist durch die äußere Ordnung des menschlichen Lebens. Nur weil diese Ordnung so unvollkommen ist, ist Elend und Not noch nicht überwunden. „Schafft eine neue Ordnung und ihr werdet Wunder erleben",[1]) dieser Glaube ist das Erbe, das der antike Sozialismus allem späteren hinterlassen hat. Es ist derselbe Glaube, der die chiliastischen Schwärmer des Mittelalters und später die münsterschen Wiedertäufer beherrscht hat, durch die das kommunistische Gottesreich auf Erden zu grauenvoller Wirklichkeit geworden ist. Derselbe Glaube, der noch heute in zahllosen Menschenherzen kaum weniger lebendig ist, als einst in der römischen Kaiserzeit die Hoffnung der Christen auf das „Königtum Gottes" — die größte Massenillusion der Weltgeschichte!

[1]) Nach der treffenden Formulierung von Sombart a. a. O. S. 25 in Bezug auf den modernen Sozialismus.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

An den Rändern des Römischen Reichs

Sechs Vorträge über antike Kultur

Von **Dr. Hermann Thiersch**
Professor der klassischen Archäologie an der Universität Freiburg i. Br.

IX, 151 Seiten 8° Gebunden M 3.—

Inhalt: 1. Ägypten — Alexandria. 2. Arabien — Petra. 3. Syrien — Antiochia. 4. Kleinasien — Die Griechenstädte. 5. Nordafrika — Karthago. 6. An Rhone und Rhein — Trier. Anmerkungen.

Aus den Urteilen:

„Sechs vorzügliche Vorträge über antike Kultur in den Grenzgebieten des alten Weltreiches; Essays, in denen mit möglichster Anschaulichkeit herausgearbeitet wird, was die unterworfenen römischen Provinzen an eigenstem Gut, an Individualität besaßen und was sie Rom verdankten, welche Vorteile und Schäden die Vermischung beider Individualitäten erzeugte: das schafft in der Darstellung eines so gründlichen Forschers ein buntes, leuchtendes Bild, das uns nicht so bald wieder losläßt. Wer sich ein klares Bild von der Entwickelung ihrer Kultur, ihrer politischen, wirtschaftlichen und religionsgeschichtlichen Bedeutung verschaffen möchte, dem sei dieses kleine Werk, das ferne von irgendwelcher aufdringlicher Gelehrsamkeit in plastischer Kürze jedermann genußreiche Stunden bringen wird, aufs wärmste empfohlen." Literarisches Zentralblatt. — „Ein kleines und doch überaus inhaltsreiches Büchlein ist das vorliegende. Es sucht die hochwichtige Frage nach den einzelnen Elementen der so stark gemischten Kultur des römischen Weltreichs in der Kaiserzeit zu beantworten. Zu diesem Zwecke werden die einzelnen Kulturen an den äußersten Grenzen des großen Imperatorenreiches einzeln untersucht und nachgewiesen, welchen Einfluß sie auf die römische Kultur oder Teile von ihr gewonnen haben." Professor Dr. von Lichtenberg (Memnon-Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients). — „Wir wünschen dem handlichen, gut gedruckten Buch weite Verbreitung; denn es gibt auf die nimmer verstummende Frage: Was sind uns noch die Alten? die richtige Antwort." E. Anthes (Berliner philologische Wochenschrift).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Wilhelm von Christ

Geschichte der griechischen Litteratur

5. u. **6.** Auflage, in Verbindung mit Dr. Otto Stählin, Professor an der Universität Würzburg, bearbeitet von **Dr. Wilhelm Schmid,** ord. Professor an der Universität Tübingen

Erster Teil: **Die klassische Periode der griechischen Litteratur.** 6. Aufl. 1912. Geheftet M 13.50, in Halbfranzband M 15.80. / Zweiter Teil, erste Hälfte: **Nachklassische Periode der griechischen Litteratur von 320 bis 100 n. Chr.** 5. Auflage. 1910/11. In Halbfranz gebunden M 10.80. / Zweiter Teil, 2. Hälfte, 5. Auflage (Schluß des Werkes nebst Index und Porträtanhang) erscheint im Jahre 1912.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VII. Band]

Martin Schanz

Geschichte der römischen Litteratur

1. Teil, erste Hälfte: **Von den Anfängen der Litteratur bis zum Ausgang des Bundesgenossenkriegs.** Mit Register. 3., ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. 1907. Geheftet M 7.—, in Halbfranzband M 8.80 — 1. Teil, zweite Hälfte: **Vom Ausgang des Bundesgenossenkriegs bis zum Ende der Republik.** Mit Register. 3., ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. 1909. Geheftet M 10.—, in Halbfranzband M 12.— / 2. Teil, erste Hälfte: **Die augustische Zeit.** Mit Register. 3., ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. 1911. Geheftet M 10.—, in Halbfranzband M 12.— / 2. Teil, zweite Hälfte: **Vom Tode des Augustus bis zur Regierung Hadrians.** 3., ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. (Erscheint 1912.) / 3. Teil: **Die römische Litteratur von Hadrian bis auf Constantin (324 n. Chr.).** Mit Register. 2. Auflage. 1905. Geheftet M 9.—, in Halbfranzband M 10.80. / 4. Teil, erste Hälfte: **Die Litteratur des 4. Jahrhunderts.** Mit Register. 1904. Geheftet M 8.50, gebunden M 10.—. Die zweite, das Werk abschließende Hälfte des 4. Teils erscheint baldmöglichst.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VIII. Band]

Das pädagogische Seminar

Einführung der Kandidaten der Philologie in die pädagogische Praxis

Von Dr. Karl Neff

Professor am k. Wilhelmsgymnasium in München

XIV, 296 Seiten 8° Gebunden M 6.—

„Wir müssen dem Verfasser für seine eingehenden und lehrreichen Berichte Dank wissen. Die Beschreibung des Verfahrens und der ganzen Einrichtung geht so genau ins einzelne, daß kaum noch eine Frage offen bleibt, und man gewinnt die Überzeugung, daß Plan und Ausführung im ganzen durchaus gesund und zweckmäßig ist. Ich empfehle das gehaltvolle Buch den Kollegen angelegentlich zur Lektüre." Monatschrift für höhere Schulen.